




# المحجّة

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة



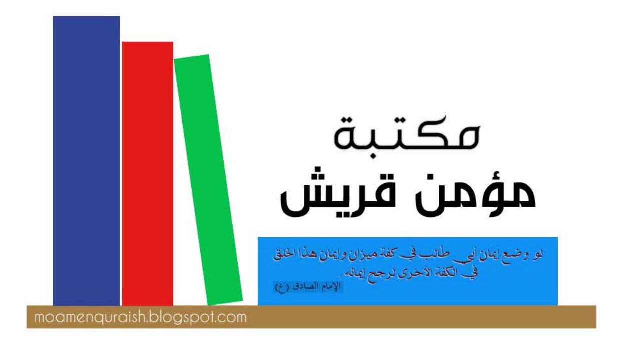



# المَحَجّة

العدد الرابع والعشرون ٢٠١٢

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة





المَحَجّة

العـدد الرابـع والعشـرون ٢٠١٢

# فهرس المحتويات

## دراسات وأبحاث



## حكماء



## ملفّ العدد ٢٥ [ الوحي ]

# افتتاحيّة العدد

نوعان من نفحات الروح يغمران حياة المعتقِد بأيّ ديانة، وكلاهما يسمّى بالإيمان.

النــوع الأوّل، هو ذاك الذي يخرج من عمق الذات المستترّة فيها روحُ الحبّ، وانجذاب العشــق نحو الكامل. إنّه الأمانة التي أودعها الله فينــا، وجعلها مهماز العودة إليه كلّما ران على القلب ما يُبعد عن الربّ.

أمانــة الإيمان هنا، نوع من صفاء سماويّ يحــوم حول القلوب والأنفس، ينتظر القبول منّــا ليضع ترحاله فينــا، وهو فطرة الله التي فطر الناس عليها. قد نمتلك قرار قبولها، لكنّنا لا نمتلك قرار قتلها، لأنّ حياة هذا النوع من الإيمان الفطريّ مجبولة في أصل خلقة كلّ منّا.

بنــاءً عليه، فإنّ أيّ تحــدّ للنوع الإيمانيّ هو بحقيقة الأمر تحــدّ للذات، بل حرب للذات علــى الذات. إنّه أن تقول لنفسك لن أكون على إنسانيّتي، على مشاركتي لمن هم أقراني من الخلائــق، على وصالي بين الجسد المنتمي إلى طين الأرضــ والروح المتسامي في سماء القيم والأخلاق والحقّ والواجب والرحمة والحبّ.

هــذا النوع من الإيمــان، هو تمام قصّة الإنسان في أصل وجوده، وفي مساره نحو المصير الأخير الذي قضاه الله ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[1].

لــذا، فإنّ أيّ معتقــد ومن أيّ ديانة كان، هو عضو حقيقيّ في محفل هذا الإيمان الروحيّ المنبثق من سماء السؤدد والسرمد.

(١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

النـوع الثـاني، هو إيمان يُفشي سـرّه في الموضوع الإيمانيّ بكلمة وحـي، أو حكمة إلهام، أو مقـرّرات معتقـد. ويمرّ مثل هذا الإيمان الموضوعيّ بمراحل مـن التأسيس الذي تكون فيه روح الإيمـان موصولةً بموضوعه ولغته المنطوقة من المؤسّس (النبيّ، الرسول، الممثّل للروح، الـمُلهـم أو غيرهـم). لـذا، تنفتح لغـة الإيمان على الـروح بشكل قدسيّ يبقـى محفوظًا في الذاكـرة، وفي الوجـدان الدينيّ، وفي الأمثولـة والقصّة والعبرة. ثمّ يمـرّ بمراحل من التقنين التـي تقوم بدور الدفاع المستميت عن الذات عبر جعل الموضوع حضن الروح، بحيث يتمّ تصوير الروح الإيمانيّ وكأنّها تلك الكلمات أو المقرّرات، حتّى ندخل رويدًا رويدًا في عصر التأويل والتفسير، فتنبني المدارس والمذاهب والطوائف، ويفرح كلّ حزب بما لديه، ولو على حساب نفي الآخر أو تصفيته.

وهنا، يتحوّل الناس إلى ما يشبه الجماعات التي تعبد الله على حرف من الفهم والنكران لكلّ القيم الإنسانيّة المنبنية على وحدة إيمان الروح.

ومن المعلوم، أنّ من خاصّيّة الروح الحياة ورفض الموت، بل التغلّب على الموت بالموت. لذا، تطلع تباشير الإيمان الروحيّ عند منعطفات حسّاسة من الزمن لتعمل على استعادة القيم والمعنويات التي أضاعها الناس بما كسبت أيديهم، لتوجّه القلوب نحو المعبود مجدّدًا، ولتثأر لإنسانيّـة الإنسان وإيمانه الروحيّ، فتدفع نحو بناءات من الأعمال الصالحات البانية لجسور المحبّة والعيش والعدالة والعزّة.

من هنا، فإن كان لكلّ منّا خصوصيّة الموضوع الإيمانيّ، فإنّ روح الإيمان هو لنا جميعًا. فـلا ينبغي أن نجعل الله عُرضةً لما قسّمنـاه، لأنّه فوق الجميع ومع الجميع وقبل الجميع، وكلّ ما سواه هالك، ولا يبقى إلّا وجهه، وجه الرحمة التي تؤلّف بين الناس، ولو في ذاك المشهد العظيم الذي أسمته الأديان بيوم الدين.

يبقـى أن نسأل: كيف نميّز بين جماعة دينيّة وأخـرى، في اجتماع روح الإيمان فيها مع موضوع الإيمان، إذا كان الجميع يدّعي الوصال بين الأمرين واكتمال الصنفين عنده؟

وهنا، اسمحوا لي أن أعرض قناعتي الخاصّة بهذا الشأن. فأنا أعتقد أنّ الدين، أو الكلام، أو الوحـي الإلهـيّ لم يأت لخدمـة الله، أو لمصالح خاصّة بالله. فالله مستغـنٍ عن الخلق كلّه، والقـرآن الكريم يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٢]. فمحور الخطاب

(٢) سورة فاطر، الآية ١٥.

الدينـيّ، ومغزى مقصـد الغايات والأهداف والقيم الدينيّة هـو الإنسان. من أجل الإنسان تمّت كلمة الله بالنعم والحقّ والخير والعدل، ولا يوجد في ميزان الله من تفاضل بين الأعراق والمذاهب والألوان، بل بالتقوى واتّباع الحقّ من جهة، وبخدمة الناس من جهة أخرى.

وفي الـوارد من أحاديث، أنّ «الناس كلّهم عيال الله، وأحبّهم إليه أنفعهم لعياله». فهل المعيار الفاصل إذًا هو مَن الأنفع للناس؟

لا بدّ أن نشير إلى أنّ الخصوصيّات المرتبطة بحياة المجتمعات لاستكشاف طرق الإيمان الروحيّ والموضوعيّ لا يمكن لنا أن نسلكها إلّا مهتدين مقتدين بالذين كانوا يُبرِؤون الأكمَه والأبرص، والذين كانوا يلسمون جراح النفوس من المكلومين والمستضعفين، فهؤلاء كانوا أصحاب المعجزات، وما مصدر إعجازهم إلّا يد الحبّ وكلمة الرحمة التي كانت تنطلق من روح الإيمان بالواحد القادر الرحمن الرحيم نحو العباد من الناس والأمم.

بمقـدار ما ننزع من قلوبنا شرك المصالح والأهواء وكفر تصنيم الذات، بمقدار ما نوحّد الذي أراد أن يُوحّد كلّ شيء.

وهنا، ما من صورة حقيقيّة للروح في هذه الحياة الدنيا إلّا بإنشاء السلام لأهل الأرض، سلام العدل القويّ بعزّة الحقّ، والذي يأبى أن يرى الظلم ويسكت على الضيم.

فتنافس المفاضلة ليس فيما أطرح أو تطرح، لأنّ كلًّا منّا قد اعتقـد وسكن لما عنده. المفاضلـة هـي في أن أصلك ولو قاطعتني، أن أبحث عن عزّتـك ولو أخطأت في تقديري، شرط أن لا أخونك أو تمارس عليّ الخيانة. لأنّ كلّ الذنوب في توحيد الله تُغفر إلّا أن يشرك به، والظلم والخيانة بمثابة الشرك العظيم الذي يمارسه المرء في حقّ الإنسان بإنسانيّته. المفاضلة هي، أن نكون في محضر الله عند كلّ ما يخصّ الإنسان في حياته الفرديّة بالعبادة، وفي حياة الجماعة بحسن العلاقة والمعاملة، وفي حياة الأمم بسيادة الرحمة والعدل والإحسان.

صحيـح أنّي لا أقـدر علـى أن أرى كلّ الناس بنفس المستوى مـن مسؤوليّتي تجاههم. فمـن أشبهُهم أكثر في الديـن والإيمان والأرض والانتماء هم أقـرب إلى نفسي وأوجب في مسؤوليّتي، وهنا الخصوصيّة. لكن حينما يصبح الظلم مباحًا تحت عنوان الخصوصيّة، كما الكـذب والبغضاء، فإنّ الخصوصيّة، هنا، لم تعد صاحبة انتماء للإيمان، إذ الإيمان أوسع منّا، وهو الحياة، بينما البغضاء موت، ومثل هذه الخصوصيّة تصبح عصبيّةً.

أنـا لا يمكـن لي أن أطلب من المسلـم أن ينظر للمسيحيّ نظرتـه لبقيّة المسلمين، كما لا يمكـن لي أن أطلـب مـن المسيحيّ أن يضع المسلمـين على نفس المصافّ مـن اهتماماته، إذ الإيمـان العقديّ ومقرّراتـه، فضلًا عن سياقات الحياة، تمنع من ذلـك. لكن لا يمكن إلّا وأن أرى في وجه كلّ مسلم أو مسيحيّ روح الإيمان الحيّ الذي يجب أن لا يموت، الذي يجب أن لا نعيش معه بخصام.

علـيّ أن أسـأل، بأيّ إيمان يحرق الواحد منّا معبد الآخر؟ بـأيّ إيمان نستبيح الكرامات ونسـوّغ التهجير ونُفقد الحياةَ المشتركة لذّة الهنـاء والوئام؟ لصالح من نقطّع أوصال مجتمع بنـاه الأنبياء والرسل والصدّيقـون والقدّيسون حجرًا حجرًا، ولبنةً لبنة؟ هل في ذلك صالح عقائدنـا وإيماننـا؟ أم صالـح معتقدات وقناعـات صاغتها يـد بعض من العصبيّـة الجاهليّة الممزوجة ببعض من التاريخ الأسود، والممهورة بيد أصحاب المصالح والأهواء؟

أدّعـي أنّي أعـرف الجواب، لكنّ القـول الخيِّر هنا، تعالـوا نحتكم لإيمـان الروح فينا، ولنسمعها ولو لهذه المرّة.

## مع العدد

يُقـارب شفيق جـرادي، في المقالة الأولى، مفردة الإيمان في حقلهـا الانطباعيّ العامّ، الذي يحاكـي الإنسـان في كلّيّته، فـلا ينحصر بالبُعد العقلـيّ فيه؛ ويحاكي الديـن في كلّيّته، فلا ينحصر بأبعاده العقديّة أو الشريعيّة، بل يحضر بقوّة في الأبعاد القيميّة والأخلاقيّة، كلّ ذلك عطفًا على تقريره (جرادي) الدينَ الوحيانيّ مصداقًا أمثل لحقيقة الإيمان القائم على الوصال بين الإنسان والله.

ويـرى سمير خير الدين، في مقاربته القرآنيّة للإيمـان، أنّ وجدان الإيمان الاعتقاديّ هو فعـل إنسانيّ إراديّ. وبالتـالي، فالإنسان، في بنيته الواحدة، هو محور هـذه العمليّة الإيمانيّة الاعتقاديّة. أمّا كون الإيمان اختياريًّا فيكشف عن نوع من التعلّق الواعي (للإنسان) بالذات المقدّسة. وعن هذا التعلّق تصـدر الفاعليّة الإنسانيّة في حراكها الفرديّ والاجتماعيّ، وفيه تنحصر إمكانيّة تعريف الإيمان مفهومًا.

ونجـد في المقالة الثالثة، لحسن بدران، استقصاءً لمفردة الإيمان في أحد «الكتب الأربعة» عند الشيعة – أي مجامع الحديث التأسيسيّة الأولى – وهو كتاب **الكافي** للكليني. إنّ الإيمان، هنـا، ناظر إلى الإنسان في «الزمن المقدّس» السابـق على السيرورات والنسبيّات وتحوّلات

اللحظــة التــي تحتكم إليها المعالجــات العقديّة. وبالتــالي، فالكلام في النظام العــامّ للخلقة، والإيمــان فيه كامــن في أصل جوهر الإنســان، كما هو كامن، إذ يتصــرّم الزمان، في حراك الإنسان وحياته.

أمّــا في المقالة الرابعــة لأحمد ماجد، فثمّة قراءة لموضوعة الإيمــان في الإناسة من خلال ثــلاث شخصيّات معاصرة، غيرتــز وغلنر وأسد، كانــت صاحبة قول فيمــا خصّ الإسلام وموقعه من الحداثة. وفي حين نحا غيرتز وغلنر منحى القراءة التعميميّة التي لا ترى في الدين إلّا نسقًــا ثقافيًــا رمزيًّا هو معطًى اجتماعيّ خالص، لا صلاحــة لديه لتوليد المعنى، فإنّ أسد يستردّ للدين مرجعيّته وللخصوصيّات موقعها، من خلال بيان محوريّة التقليد والصراطيّة في المنظومــات الإيمانيّة الاعتقاديّة. إنّ هذه المقاربة هي ممّا يفتح الباب أمام نقاش من الضروريّ أن يجري في العالم الإسلاميّ عن هذه العلوم وكيفيّة حضورها فيه.

ثمّ في المقالة الخامسة لريتشارد سوينبرن استقراء للمواقف المسيحيّة الأساسيّة من الإيمان، في تمايزها على ضوء الثقل الذي توليه إحدى مقولتَي الاعتقاد أو الثقة. ومع حضور العنصر العقلــيّ قويًّــا في كلتَي المقولتين – ما يطرح بقوّة إشكاليّة «إيمان الشياطين» – فإنّ موضوعة الخلاصــ تجــد لها مدخلًا عريضًا، ومعها نجــد تبلورًا في مقولتَي الحبّ، مــع توما الأكوينيّ تحديدًا، وعمل الخير، مع لوثر تحديدًا.

وإذا كانــت مسألــة موضوع الإيمــان – أو متعلّقه في الأدبيّــات الإسلاميّة – قد برزت واضحةً في المقالات السابقة، فإنّ المقالة الأخيرة في الملفّ لكارل ياسبرز تطرق، بالفلسفة، ســؤال العلاقة بين وجهَي الإيمان، الذاتــيّ والموضوعيّ؛ ولا تجد، في سبيل الجواب، بدًّا من الإشــارة إلى ما تكون الذات والموضوع مظهرَه، إلى **المكتنــف** الذي فيه، من «كنفه»، تتولّد حريّة الإيمان وحياته.

ويشتمل باب «دراسات وأبحاث» على ثلاث مقالات.

يرى مهدي الحائري اليزدي، في المقالة الأولى، ضرورة معالجة السؤال «الماقبل–معرفيّ» إذا مــا كان للاعتبــارات الإبستمولوجيّــة أن تكتســي أيّ معنًى. فمن دون هــذا السؤال لا يمكن إحراز أيّ فهم لعلاقــة المعرفة بمحرِزها. عليه، يقوم الحائري باستثمار أطروحة المعرفة الحضوريّة في الفلسفة الإسلاميّة، في تشريح لمقولتَي الموضوع والذات، كي ينخرط في نقاش مع الإشكالات الإبستمولوجيّة الأساسيّة في الفلسفة المعاصرة.

أمّـا المقالـة الثانيـة لإدريس هاني فتقـترح مقاربة الحكمـة الصدرائيّـة المتعالية من باب العبرمناهجيّـة، مستعرضـةً مـوارد الاستفادة المتبادلـة بين المقاربتين، ومـا يترتّب على هذا التلاقح من فوائد لكليهما[٣].

وفي المقالـة الأخيرة، يحذّر حيدر حبّ الله من صعود الاتّجاهات المناهضة للفلسفة، في الوسـط الحـوزويّ، بعد فترة من الإحيائيّة كان لها الأثر الطيّـب على المناخ العلميّ الدينيّ. ويقـوم بمعالجة عدد مـن الأدلّة التي تُساق لصالح منـاوءة الدرس الفلسفـيّ مبيّنًا اعتلالها، ومؤكّدًا على ضرورة الاستفادة من الفلسفة في مواجهة تحدّيات التجديد والمعاصرة.

أمّا في باب «حكماء»، يتقدّم محمّد تقي السبحاني بقراءة جلال الدين الرومي من خلال المقـولات الأساسيّة الحاكمة على رؤيته، العقل والعلم والحـبّ، مبيّنًا خصوصيّات معالجته التي جعلت منه أحد أهمّ متصوّفة الإسلام.

والحمد لله كما هو أهله

محمـود يـونس

شفيق جرادي

---

(٣) انظـر، في العدد السـابق، باساراب نيكولسكو، «العبـر مناهجيّة كإطار منهجيّ لتجاوز جدال الدين والعلم»، ترجمة هادي قبيسي.

# ملفّ العدد

# الإيمان صبغة الله «ومن أحسن من الله صبغة»

## شفيق جرادي[1]

لا بدّ، لمقاربة الإيمان نظريًا، من (١) تعيين الحقل الانطباعيّ الخاصّ بمفردة إيمان، إذ معرفته لا تنحصر بدلالته العقليّة التصديقيّة، بل تتجاوزها إلى الدلالات القيميّة الأخلاقيّة التي تستوطن القلب، ويُعبّر عنها بالوجدان وبأصالة الجعل الفطريّ؛ (٢) البحث عن مصدره، وعن شروطه – من سؤال وإرادة وفهم ووعي – التي تعايش حضور متعلّق الإيمان (الله)؛ و(٣) النظر في نموذج يتمظهر فيه معنى الإيمان؛ وبما أنّ حقيقة الإيمان تكمن في الوصال بين الله والإنسان، وهو ما يمثّله الدين الوحيانيّ على أكمل وجه، فإنّ كلّ ما يرتبط بمبدإ وجودنا يصلح لأن يكون موضوع إيمان. بالتالي، الدين هو المصداق الأكمل للإيمان أو التصديق الإيمانيّ.

**المفردات المفتاحيّة**: الإيمان؛ متعلّق الإيمان؛ حقل الإيمان الانطباعيّ؛ الحمد؛ الجعل الفطريّ؛ الفيض الكاشاني؛ ابن عربي؛ محمّد بن مكي العاملي.

الإيمان تعبير حميم عند أصحاب الأحاسيس المرهفة، ومورد احترام في نفوس غيرهم. تعبير يعيشه الوجدان في الوقت الذي تقصر الأذهان عن معناه وتحديده. إنّه التماعات الروح والوجد والتوق إلى أمر ما؛ توق إلى أمر لا يشترط فينا أن نعرفه بتمامه، وهذا ما يوقعنا في العجز عن تعريفه.

الإيمان حال منغرسة في أصل جبلّتنا، وتتولّد فينا عند تلاقحنا مع فكرة أو معتقد. لا نملك إلّا أن نشعر به، نركن إليه، وهنا ينبع سرّ معرفتنا المجهولة به، حتّى إذا ما انتقل إلى مداولاتنا بين أنفسنا، أو بين بعضنا، فقدنا القدرة على ضبطه، في الوقت الذي يملأ فينا كينونتنا.

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة، بيروت.

لذا، فإنّ الإيمان سؤال حائر نتيه فيه، ومنه مركز أمن الأنفس وطمأنينتها. سؤال هو أشبه برسـول ملائكيّ يلقي في روعـك إشارات وأحرفًا فوق الرمـوز والكلمات، ليحفظ فيك القلق الخلّاق وحقّ الخيار؛ حقّك في أن تبقى على إنسانيّتك رغم اندراجات السرّ الملائكيّ، بل قل السرّ الإلهيّ، فيك.

إنّه الطمأنينة والقلق، الجذب والانسلاخ، المحايثة والتعالي. إنّه أنت وغيرك. هو السؤال المستسرّ فيك، المعقود بروحك، العاصي على عقلك، الآمن في روعك والقلب. هو الوصال القائم بين إنسانيّة الإنسان وتألّه الإله.

لذا، فقد ننسب الإيمان إلى انعقاد قلب على أمر غير متعالٍ، أو ننسبه إلى المتعالي وحده، لكنّنـا في الحالين نستخدم المفردة أو التعبير على نحو المجـازٍ أو المماثلة، لأنّ حقيقة الإيمان تكمن في هذا الوصال بين الله والإنسان فقط، أي في الدين الوحيانيّ فقط.

انطلاقًـا من هنا، فإنّ علينا قبـل تقرير أيّ مقاربة نظريّة حول الإيمان أن نتقدّم بخطوات تمهيديّة ثلاث لتلك المقاربة.

**الخطـوة الأولى**: في معرفة الدلالة الخاصّة بمفردة الإيمان، وبالحقل الانطباعيّ الذي ترتبط بـه. وأقصـد بالحقل الانطباعيّ مـا تثيره المفردة عنـد الوجدان ومرايا الذهـن من تفرّعات لمفردات ودلالات متشعّبة عنها، أو مفسِّرة لها، ولو على نحو استكمال المعنى.

**الخطـوة الثانيـة**: البحـث عن مصـدر السؤال عند الإنســان. فهل هو وليد مـا تستفرغه النفس من كوامن؟ أم أنّه وليد القلق والحيرة والدهشة؟ أم أنّه حاجة البحث عن مركز الأمن والاطمئنـان؟ وبالتالي، هل تصحّ في الإيمان مقوِّمات وخصائص السؤال الإنسانيّ المسكون بالترحال الدائم؟

**الخطـوة الثالثة**: أن ننظـر في الأدبيّـات الإسلاميّة كنموذج لدين وحيـانيّ لازَم بمشروعه الإنســان في كلّ مراحل حياتــه الدنيويّة منهـا والأخرويّة، المرتبطة منهـا بالإله أو المجتمع والسياسـة والإنسان، وذلك لنرى كيف يتمظهر معنى الإيمان في الدين الوحيانيّ، عسى أن يُفسح لنا الأمر مندوحة التعرّف إلى الإيمان خارج الدين.

## الخطوة الأولى: الإيمان وحقل الدلالة الانطباعيّة

إنّ معرفـة أيّ مفهوم – أو فكـرة، أو مفردة – يحتاج إلى استجلاء البعد اللغويّ في معرفته، خاصّةً حينما نتحدّث عن الانطباع الدلاليّ له، وهو ما يسمّيه البعض بالتبادر، أو سبق المعنى

إلى الذهن. وبمراجعة لمعنى الإيمان تبيّن أنّ الكلاميّين جعلوا، في أحيان كثيرة، المعنى اللغويّ لهذه الكلمة مرجعًا في نزاعاتهم.

وبالعودة للّغة، فلقد أشار صاحب **كتاب العين** إلى أنّ «الأمان، إعطاء الأمَنة. والأمانة نقيض الخيانة، والمفعول مأمون وأمين. ومؤتمن من ائتمنه. والإيمان: التصديق نفسه. والتأمين من قولك: آمين، وهو اسم من أسماء الله. و[يُقال] ناقةٌ أمون، وهي الأمينة الوثيقة»[٢].

ويعتقد صاحب **تهذيب اللغة** أنّ الإيمان مصدر آمَن يؤمن إيمانًا فهو مؤمن. وينقل اتّفاق أهل اللغة وغيرهم «أنّ الإيمان معناه التصديق»[٣].

ثمّ يؤكّد أنّ «الأصل في الإيمان الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدّق بلسانه، فقد أدّى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير مؤدٍّ للأمانة التي ائتمنه الله عليها، وهو منافق [...]»[٤]. وأورد عن الخليل، أنّ الإيمان هو الطمأنينة، كما فصّل في القول ليعتبر أنّ المؤمن من أسماء الله الذي آمن أولياءه من عذابه، وآمن الخلق من ظُلمه، وهو الذي يصدُق عبادَه ما وعدهم.

ومن لا إيمان له هو من لا عهد له بالصدق ولا يُستأمن. و[المؤمن] عند بعضهم هو الثقة. والملفت هو شرحه الآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ﴾[٥]، إذ نقل عن بعضهم أنّ معناها الفرائض، إلّا أنّه يتبنّى أنّ الأمانة، ها هنا، «النيّة التي يعتقدها الإنسان، لأنّ الله ائتمنه عليها، ولم يظهر عليها أحدًا من خلقه، فمن أضمر من التوحيد مثل ما أضمر فقد أدّى الأمانة»[٦].

أمّا صاحب **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، فقد ذهب إلى أنّ أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويُجعل الأمان تارةً اسمًا للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارةً اسمًا لما يؤمّن عليه الإنسان.

وعنده أنّ الإيمان يُستعمل تارةً اسمًا للشريعة التي جاء بها محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم، ومن ذلك ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾[٧]، وتارةً يُستعمل على سبيل المدح، ويراد به

---

(٢) الخليل ابن أحمد، **معجم العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائي، الطبعة ٢ (طهران: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩م)، الجزء ٨، الصفحة ٣٨٩.

(٣) الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (مصر: وزارة الثقافة، ١٩٦٤-١٩٧٦م)، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٣.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٤.

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٦) **تهذيب اللغة**، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٦.

(٧) سورة المائدة، الآية ٦٩.

إذعان النفس للحقّ على سبيل التحقيق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح؛ «إلّا أنّ الإيمان هو التصديق الذي معه أمن»[٨]؟

ومن المفيد هنا، أن ننقل ما ذكره المتكلّم واللغويّ صاحب كتاب **رياض السالكين** من أنّ الإيمان إفعالٌ من الأمن الذي هو خلاف الخوف، ثم استُعمل بمعنى التصديق، فالهمزة فيه إمّا للصيرورة، كأنّ المصدِّق صار ذا أمن من أن يكون مكذّبًا، أو للتعدية كأنّه جعل المصدّق آمنًا من التكذيب والمخالفة. ويُعدّى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف نحو ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[٩]، وباللام لاعتبار معنى الإذعان نحو ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾[١٠]، هذا معناه اللغويّ.

وأمّا في الشرع فقيل: هو المعرفة. وقيل: هو كلتا الشهادتين. وقيل: هو التصديق معهما. وقيل: هو إعمال الجوارح. وقيل: هو مجموع الثلاثة، فهو التصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وقيل: هو التصديق بالله ورسوله وبما جاء به إجمالًا، والولاية لأهلها. وهو الحقّ لدلالة الآيات والأخبار عليه، نحو قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[١١]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[١٢]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[١٣]؛ فهذه دلّت على أنّه أمرٌ قلبيّ. وقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[١٤] دلّ على التغاير. وقول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: «يا معشر من أسلم بلسانه، ولم يخلص الإيمان إلى قلبه، لا تذمّوا المسلمين»[١٥]. وقول الصادق عليه السلام: «الإيمان وقر في القلب، والإسلام ما عليه المناكح»، دلّت على محلّيّة القلب للإيمان ومغايرته للعمل. على أنّ كون الإيمان عبارةً عن التصديق المخصوص المذكور لا يفتقر إلى نقله عن معناه اللغويّ الذي هو التصديق مطلقًا؛ فإنّه يستلزم النقل وهو خلاف الأصل.

ويفتح صاحب **رياض السالكين** نقاشًا حول أنّ ما قيل عن تركّب الإيمان من التصديق والإقرار والعمل هو خلط بين أن يكون الإقرار جزءًا من الإيمان أو مقدّمةً له، وبين أن يكون العمل شرط الإيمان أو جزءه. والحاصل عنده أنّ التصديق هو الإيمان، وأنّ ما عداه إمّا شروط أو مقدّمات[١٦].

(٨) الراغب الأصفهاني، **مفردات القرآن الكريم**، الطبعة ٢ (طهران: دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، الصفحة ٢٦.

(٩) سورة البقرة، الآية ٢.

(١٠) سورة يوسف، الآية ١٧.

(١١) سورة المجادلة، الآية ٢٢.

(١٢) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(١٣) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(١٤) سورة العصر، الآية ٣.

(١٥) الكليني، **الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفّاري، الطبعة ٤ (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ هـ.ش/١٩٨٦م)، الجزء ٢، الصفحتان ٣٥٤ و٣٥٥.

(١٦) السيّد عليّ خان الحسيني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين صلوات الله عليه**، الطبعة ٢ (قم: مؤسّسة

والنتيجـة التـي يمكن لنـا أن نخلص إليها بخصوصـ الدلالة اللغويّة تضـع أمامنا جملة مفاتيح أساسيّة منها: الإيمان والإسلام، اليقين، التصديق، الاعتقاد، العقل، القلب، الجوارح، الإقرار، الطمأنينة، الأمانة، الأمن، المؤمن (اسم الله)، المؤتمن، المصدَّق والمصدِّق، الآمن.

وهكـذا، فالإيمان هو حفظ أمانة يورث أمنًا وتصديقًا بعـد التسليم المبنيّ على الاعتقاد بجذره التصديقيّ المورِث للسكينة والطمأنينة.

ويبقـى السؤال، هل هذا التصديق مبنـيّ على الطمأنينة النفسيّـة ولا دخالة للفهم فيه؟ أم أنّـه تصديق معرفة يـورث طمأنينةً؟ ثمّ لو كان موقع الإيمـان تصديق القلب، فهل للقلب دخالـةٌ في الفكرة أم الوجدان؟ وهل من طبائع القلب التقلّب والتردّد بين الأمور، أم الثبات والسكـون؟ وبلحاظ البعد الدينيّ في مسألة الإيمان، ماذا لـو كان القلب مصدِّقًا بأمرٍ أعلن اللسان خلافه، أو قام المرء بعمل يناقض إيمانه، فهل يبقى المؤمن على إيمانه؟

المهـمّ في هذه المرحلة من المبحـث التأكيد على أنّ الإيمان هو تصديـقٌ قلبيّ، يتخصّص بمميّزات مضمرة و معلنة ليصحّ القول بالنسبة لحامل هذا التصديق أنّه مؤمنٌ أو غير مؤمن.

وهذا يعني أنّ علينا التفرقة بين الإيمان ومندرجاته، وبين المؤمن وشروط تحقّق هذه الصفة فيه.

ولاستكمـال تصوّرنـا حول الإيمان والـدلالات التي يطبعها فينـا، أو التي هي بالأصل منطبعة عندنـا، ولمقاربة هذه الأسئلة الآنفة الذكر وغيرها، فإنّه من المفيد أن نستكمل حلقة التعـرّف إلى بعضـ مصادر الـدلالات الانطباعيّة. ومن هذه المصـادر اللازمة «الكلاميّات الإسلاميّـة» لما لهـا من دور في التعريف اللغـويّ عند بعض الباحثين، ولمـا لها من تأثير في المنـاخ الثقافيّ الموحي بالمعنى والمدلـول. وسنرفق هذا الجانب ببعض المباحث التي تشكّلت في بعض الكتب العقائديّة «الكلاميّة».

فقـد أوردت الكتب الكلاميّة جملة تعريفات للإيمان منها أنّه قولٌ وعمل يزيد وينقص؛ أو هـو التصديق بالله. وعن بعضهم، أنّه الإقـرار باللسان خاصّةً، وليس في القلب شيء، أو هـو معرفة بالقلب، فقسّم بعضهم الإيمان على ضربـين: «إيمان قديم، وإيمان محدث؛ فالقديم إيمان الحقّ – سبحانه – لأنّه سمّى نفسه مؤمنًا، والإيمان المحدث إيمان الخلق».

---

النشـر الإسلامـيّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م)، الجزء ٣، الصفحـات ٢٦٦ إلى ٢٧٠؛ وانظر، كذلك، المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٥١٦؛ الجزء ٦، الصفحة ١٥٣.

وذهب الكراميّة إلى أنّه إقرار وموافقة بقول بلى في الذرّ الأوّل حين قال الله للناس ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[١٧].

أمّا عند الأشعريّة فإنّ الإيمان هو التصديق لله ولرسله في أخبارهم. ولا يكون هذا التصديق صحيحًا إلّا بمعرفته. أمّا المعتزلة فاعتبروا أنّه جميع الطاعات والواجبات مع اجتناب الكبائر.

ونُقل عن الإماميّة، أنّه التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح. وبهذا جاء عن صاحب **شرح تجريد الاعتقاد** أنّه التصديق بالقلب واللسان.

واشترط صاحب **مفتاح الباب**، أنّه التصديق مع المعارف الخمس الأصوليّة بالدليل، فقد شرط الدليل على إثبات الأصول إضافةً للتصديق حتّى يثبت موضوع الإيمان[١٨].

وهكذا يتّضح ارتباط الإيمان عند الكلاميّين المسلمين بالعقيدة، بل إنّ بعضهم ربطه بالشريعة نفسها وترقّى ليربطه بالأمور العمليّة، بالمسلك الشرعيّ. ومن الملاحظ في تعريف الكلاميّين غياب البعد الأخلاقيّ عن تحديد الإيمان ومدلوله ومعناه.

إلّا أنّ البحث الكلاميّ-العقائديّ، عندما أخذ طابع التفسير والتأويل للإيمان، اكتسب أبعادًا جديدةً منها ما ساقه الفيض الكاشاني في **الحقايق في محاسن الأخلاق**، إذ ذهب إلى القول إنّ «مرجع الإيمان إلى العلم؛ وذلك لأنّ الإيمان هو التصديق بالشيء على ما هو عليه، ولا محالة هو مستلزم لتصوّر ذلك الشيء، وهما كذلك معنى العلم»، ثمّ يتابع:

> الإيمان إنّما يكون بقدر العلم الذي به حياة القلب، وهو نور يحصل بالقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الله جلّ جلاله ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[١٩]. وهذا النور قابل للقوّة والضعف والازدياد والنقص كسائر الأنوار ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[٢٠]. كلّما ارتفع حجابٌ ازداد نورًا، فيقوى الإيمان ويتكامل إلى أن ينبسط نوره فينشرح صدره، ويطّلع على حقائق الأشياء، ويتجلّى له الغيوب، ويعرف كلّ شيء في موضعه. فيظهر له صدق الأنبياء في جميع ما أخبروا [...] وينبعث من قلبه داعية العمل بكلّ مأمور، والاجتناب عن كلّ

---

(١٧) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(١٨) لمراجعة هذه الآراء، انظر، شرح المصطلحات الكلاميّة، الطبعة ١ (طهران: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٩٩٤)، الصفحة ٤٧ وما بعدها.

(١٩) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

(٢٠) سورة الأنفال، الآية ٢.

محــذور، فيصاب إلى نور معرفة أنوار الأخلاق الفاضلة والملكات الحميـدة ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم﴾[21]، ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾[22]، وكلّ عبادة تقع على وجهها تورث في القلب صفاءً[23].

فأوائل درجات الإيمان تصديقات مشوبة بالشكوك [...]، وأواسطها تصديقات لا يشوبها شكّ ولا شبهة [...]، وأواخرها تصديقات كذلك مع كشف وشهود وذوق وعيان ومحبّة كاملة لله سبحانه وشوق تامّ إلى حضرته المقدّسة[24].

إلى أن يختم بالقول:

ومــن أسلــم وجهه لله في جميع الأمور من غير غرض وهوًى واتّبع إمــام زمانه أو نائبه الحقّ، آتيًا بجميــع أوامــره ونواهيه في غير توانٍ ولا مداهنة فإن أذنب ذنبًـا استغفر من قريب وتاب، أو زلّ قدمه استقام وأناب، فهو المؤمن الكامل الممتحن[25].

يمثّــل هــذا النصّ واحـدًا من أهمّ ما يمكــن التوافر عليــه من نصوص عقائديّة انطلقت مــن قاعــدة كلاميّة لغويّة (الإيمــان = التصديق) لتعيد التصديق إلى علــم، والعلم إلى معرفة، والمعرفة إلى نور مصدره الله، بسياق يوائم بين البحث والتحقيق العرفانيّ المستند إلى النصوص المقدّسة من قــرآن وحديث، فيدخل في نظامه التفسيريّ للإيمــان الحضور القلبيّ والملكات الأخلاقيّــة وانبعاثات النــور الإلهيّ في سرّ النوايــا الصادقة المنعكسة علــى صفحة المسلك العملــيّ، مع حفظ مستمــرّ ودائم لربط هذا الحــراك الفعّال للنور الإيمــانيّ بالشريعة النصّيّة (القــرآن والحديث)، والشريعة الناطقة المتمثّلة بما أسماه «الإمــام المعصوم أو نائب الإمام»، ليبني ناظم الإيمان على:

١. اللطف الإلهيّ (روح الإيمان)؛

٢. المعتقد الإيمانيّ والشريعة الإيمانيّة؛

٣. التجربة الإيمانيّة؛

٤. الموجِّه الإيمانيّ (وهو معيار صراطيّة الإيمان: المعصوم ومن يمثّله)؛

٥. الأخلاق الإيمانيّة وهي منظومة القيم التي ينضح بها قلب المؤمن وسرّه وفعله.

(٢١) سورة الحديد، الآية ١٢.

(٢٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢٣) الفيض الكاشاني، الحقايق في محاسن الأخلاق، تحقيق إبراهيم الميانجي، الطبعة ٢ (بيروت: ١٩٧٩)، الصفحة ٤٣٧.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٨.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٠.

لكـن بقي التحليل أو التفسـير هذا قاصرًا عن التمييز بين الإيمـان والمؤمن، ما خلا تلك الإشـارة السريعـة التي فصلت بين ثبات أصل الإيمان في القلـب، وزلل العمل أو الخُلُق عند المؤمن، والعودة عن الزلل والخطيئة بالتوبة والإياب إلى الله.

أمّـا الإشارة إلى كون الإيمان حالـةً أو قيمةً إنسانيّةً تنطبق على المؤمن وغيره، فقد برزت عنـد ابن عربي الذي عرَّف الإيمان بالقول: «أمّـا الإيمان فهو أمرٌ عامّ، وكذلك الكفر الذي هو ضدّه. فإنّ الله قد سمّى مؤمنًا مَن آمن بالحقّ وسمّى مؤمنًا من آمن بالباطل، وسمّى كافرًا من يكفر بالله وسمّى كافرًا من يكفر بالطاغوت». إلّا أنّه يعود ليعتبر أنّ الإيمان

استقـرار القلـب وطمأنينة النفس بعد الحيرة التي تتنقّل به من معبود إلى آخر وهو يسعى لتحصيل الحقيقة، فلمّا يعلم الله صدق قصده يفيض النور الهادي والمؤمن على قلبه ليستقرّ وتطمئنّ نفسه. فتنبسط حينها الجوارح بالعبوديّة.

لكـنّ هـذا النور ليـس نهاية المطاف، بـل هو بداية التوجّـه نحو المعرفـة، معرفة المولى والمعشوق سبحانه.

ويعطي ابن عربي للإيمان بُعد الباب المفتوح على معرفة الذات والأسماء: «وليس المؤمن سـوى المصدّق بأحديّة الكثرة الإلهيّة لمـا عليه من الأسماء الحسنى والأحكام المختلفة»[٢٦]. ولا يستنـد المؤمن إلّا على ما يأتيه من ربّه. لذا، فإنّه يتساوى عنده الخوف والرجاء، أي كلّ حال ترد عليه، لأنّ الوارد هو من عند من يصدّق ويثق به من عند الله سبحانه.

وهكذا يستغـرق العارف بحال من الفرديّة الهائمة بالـذات والأسماء، ولا يعطي كثير بال للأمور المشيرة إلى مثل هذه المعرفة، لأنّ الأمور المشيرة إليها من أخلاق وأعمال هي أثرٌ لأصل هو العرفان.

عليـه، فالمؤمن هو المستغرق، أمّا الإيمان فهو حال قابلـة للزيادة والنقصان، وللتفرّع أو التوزّع بين المؤمن والكافر، وتنتقل إلى الذات حينما تستقرّ في قلب ينفتح على كلّ وارد.

ولا ينبغـي أن يفوتنـا هنا ما استفاده بعض التأويليّين مـن صياغة ابن عربي – الذي يعتبر الإيمان تارةً نورًا من اسم الهادي واسم المؤمن، وتارةً أخرى حالةً نفسيّةً – لينطلقوا بالقول إنّ الإيمان مجرّد نزوع بشريّ نحو مجهول نسمّيه بأسماء متعدّدة. وحينما يؤثّر هذا النزوع في صياغـة حياتنا، نكسبه طابع القيم، أو الأخلاق، أو الثقافة، وأحيانًا ننسبه إلى مطلق متعال.

(٢٦) ابن عربي، الفتوحات المكيّة (بيروت، دار صادر)، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

إلّا أنّ هـذه المقولـة بحقيقة أمرها إسقاط على عبارات ابن عربي التي لا يمكن فهمها خارج نظامـه العرفـانيّ الخاصّ، والقائم على وحدة الوجود الشخصيّـة التي يقدّمها ابن عربي من منطلـق المبدإ الأحديّ الذي يفيضـ على هياكل الوجود وجودًا يتمظهر فيه الأحد بالحقائق والقلوب والقيم والمعاني. لذا، فليست الحالة النفسيّة إلّا مظهرًا لظهور حاكميّة اسم المؤمن، وهو اسم من أسماء الذات الإلهيّة. فمشكلة المعاصرين الذين يبنون تأويلاتهم على صياغات منهجيّـة حديثة أنّهم يقـرّرون النتائج وفق مبدإ الجمع بين المتضـادّات لإحداث لون لا هو هذا، ولا هو ذاك.

إلّا أنّ اهتمـام العرفـاء من أتبـاع الشيخ الأكبر لا يعفينا من الوقـوف عند ما نلحظه من اقتصارهـم على الجانب المعرفيّ الفـردانيّ والخاصّ، وعدم اقترابهم إلى العلاقة بين الإيمان بما هـو تصديق أو نور، وبين نظام القيم الإسلاميّ، ونظام السلوك العباديّ في مسارات التعبّد والعمل الحياتيّ. وهو ما خالفهم فيه الفيض الكاشاني الذي استحضر اللغة والكلام والعرفان دون أن يفـارق مواقع القيم الأخلاقيّـة والعمليّة، ممّا يجعلنا نتسـاءل عن السبب، وهل هو كامن في كونه أخباريًّا؟ أم لأنّه شيعيّ؟ أم لأنّ منهجه في البحث العقائديّ تكامل فيه العقل والنصّ والتجربة؟

لذا، فقد ألفينا دلالات المعنى لديه حاكت الانطباع العامّ لفهم الإيمان بأنّه وثاقة تصديق بـين الإنسان والفكرة؛ والانطبـاع الإسلاميّ الخاصّ بأنّه وثاقـة تصديق لعهد الوصال بين المسلم ومصدر وجوده الذي هو الله سبحانه.

## الخطوة الثانية

هـل يقبل الإيمـان، بما هو تصديق، طرح السؤال حول ما يصدّقه المؤمن من معتقد، أو مبدإ، أو أيديولوجيا، أو رأي؟ وهل شرط الطمأنينة رفض التردّد والانهمام والقلق؟

يقول ابن عربي في **تذكرة الخواصّ**:

> إنّ العبـد لـمّـا كان طالبًا لربّه متردّدًا في طلبه مرّةً إلى الوثـن، ومرّةً إلى الشمس والقمر، ومرّةً إلى النيران، وهو في ذلك كلّه متحيّر، لا يستقرّ ولا يسكن، فلمّا علم الله منه صدق القلب أفاض على قلبه نور الهداية فاستقرّ القلب واطمأنّت النفس[٢٧].

(٢٧) انظر، سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ**، الطبعة ١ (بيروت، ١٩٨١)، الصفحات ١٣٣ إلى ١٤١.

فالإيمـان قصدٌ في طلب الربّ، وبحث يجريـه المؤمن القاصد بين أرباب محتملة، بحث يـتردّد فيه بـين مفترضات عديدة يصيب فيهـا أو لا يصيب، لكنّه يبقـى عند كلّ حال على صدق المقصد والمطلب، ولا يخرج من تردّده وسؤاله وحيرته إلّا بلطف من الله الذي يهديه بنور الاستقرار والطمأنينة، فيضيء قلبه وتنشرح نفسه.

لذا، فإنّ لدينا هنا:

١. قصدٌ نفسانيّ نابع من ذات نحو أمرٍ ما؛

٢. وذات مهجوسـة بمـا يعتريهـا مـن حالات تدفـع بها نحـو البحث عـن حالٍ واستقرار؛

٣. وحال لا تتوفّر عند الذات إلّا بالارتباط بذاك المقصود الذي نبحث عنه، والذي يُنشـئ المطلب، ويوفّـر مقتضيات المقصد، والذي قد يسمّيـه البعض كمالًا، أو قيمةً، أو متعاليًا، وتسمّيه الأدبيّات الإسلاميّة «الربّ»، بما تحمله كلمة الربّ من معاني المالك، السيّد، المدبّر للأمر وللعباد؛

٤. وليتحوّل القصد إلى المقصد ينبغي أن يحرز الخيار؛

٥. والخيار يحتاج إلى إرادة واعية وثابتة؛

٦. وكلّ ذلك لا يصح إلّا بالبحث والتردّد بين الخيارات إنفاذًا للوعي والإرادة، وفي هذا البحث لا غنًى عن السؤال.

ممّـا يعني أنّ السؤال، كمـا الإرادة، كما الفهم والوعي، شـرط الإيمان اللازم - حتّى لا نقول علّة الإيمان.

وليسـ الإيمان الدينيّ، أو الوحيانيّ، شيئًا خارج الذات الإنسانيّة، بل هو ما جُعلت عليه الـذات في أصـل فطرتها والتي ما إن تلمح نداءات الوحي حتّى ترتبط به تصديقًا بنور هديه ومضامين تعاليمه ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾[28].

إنّـه التوق النابع مـن القلب نحو مسالك الحرّيّة الواقعة خـارج كلّ رقابة أو أسر هوًى، ذلك أنّ مقصودها خارج حدود الرقيب من الأوضاع المجتمعيّة والحالات.

(٢٨) سورة آل عمران، الآية ١٩٣.

والسـؤال الذي يرافق هذا التوق على الدوام هـو «متعلّق الإيمان». ويعود نوع السؤال إلى أمرين اثنين:

## أ. الأوّل، المؤمن

أي الشخص الـذي تحلّى بالإيمان، وهل هو ممّن يودّ الركـون إلى مرجعيّته العقيديّة والدينيّة دونما استفهام، أي عن تقليد واتّباع. وهنا، وإن كان السؤال باهتًا ضعيفًا إلّا أنّه يبقى حاضرًا علـى الدوام، ليستفسر عـن الكيفيّة التي على المؤمـن اتّباعها في مساره الإيمـانيّ العقائديّ والتشريعـيّ. وقد يكون الشخص من أهل الرؤية والفهم والدليـل، وهو بذلك يعمل على معرفـة علل المعتقدات التي يريدها، بل وهـو، وإن كان يُصدِّق بالإجماع أصل الديانة التي يلتزمها، إلّا أنّه يذهب بالسؤال إلى مناحٍ ثلاث.

أوّلها، التعليليّ، لمعرفة تفاصيل المعتقدات وعن أيّ دليل أو قناعة تصدر.

ثانيها، كيف يجتهد في تبيان مقاصد معتقداته ومستلزماتها، بل والصورة التي ينبغي أن تكـون عليها فيما يرتبط بالعقليّات المعاصرة لزمن المؤمن، بحيث يوائم بين ما هو أصيل من معتقدات، وبين ما هو معاصر من أفكار وقناعات.

ثالثها، يمضي السؤال إلى الكشف عن المقصد نفسه، أو بمعنًى آخر الكشف عن صلاحيّة متعلّـق الإيمان، وهل تتوفّـر فيه قوّة الإيمان. وهذا النحو من السؤال يتّسع في فعاليّاته ومنابعه ليشمـل دائـرة الفهم الموجودة بالصنف الثـاني، والإقرار المستلزم للبحث عـن كيفيّة المتوفّر في الصنـف الأوّل. إلّا أنّه يتجاوزهما ليصدر عن عمقنـا الوجوديّ، عن الإنسان منّا بما هو إنسان. ولو أردنا صياغة مفردة تعبّر عن مثل هذا السؤال الكلّيّ الحضورِ فينا والنابع من كلّيّ الإيمـان الذي يتملّك أصحاب هذه المرتبة، لكانت هذه المفـردة حسب الأدبيّات الإسلاميّة هي «الحمد»، وهو الذي قال فيه الإمام زين العابدين، عليه السلام، في الصحيفة السجّاديّة:

> والحمـد لله الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده علـى ما أبلاهم من مننه المتابعة، وأسبغ عليهم مـن نعمه المتظاهرة، لتصرّفـوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسّعوا في رزقـه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلـك لخرجـوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيميّة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[29]. والحمد لله على ما عرّفنا من نفسـه، وألهمنا من شكره وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيّته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشكّ في أمره[30].

(٢٩) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

(٣٠) الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجّاديّة في الموسوعة السجّاديّة (الدراسة السنديّة، البيبليوغرافيا،

فالصادر من السؤال الإيمانيّ هنا، يعايش حضور متعلّق الإيمان (الله)، فيعيشه في كلّ مورد من حياته الإيمانيّة صلةً لا انقطاع فيها، تستوجب انكشاف المعرفة به عند الملمّات وعند النِّعَم، ويفتح بها بصائر القلوب على موارد الرزق، من لقمة العيش إلى نفحات العطايا الإلهيّة المخبوءة في طيّات الدهر، الظاهرة بآنات من الزمن. وتوتّر سؤال الحمد لا يُعبَّر عنه بأدوات التعقّل والبيان، بل بأصل الجعل الفطريّ الذي لولا حضوره لغلبت طبيعة الحيوانيّة بالعيش الاعتياديّ، على طبع الإنسانيّة الخلّاق الساعي نحو الكمال.

من هنا، فنحو السؤال الإيمانيّ لا يتّجه نحو الفراغ، ولا يصدر عن القلب، أو عن الشكّ الانعداميّ، بل ينبع من ظاهر ساكن يعجّ بالانهمام للكدح نحو الطمأنينة الخلّاقة. وعندما أقول خلّاقيّة الطمأنينة فإنّها تلك التي لا تقف عند حدّ ومرتبة، ولا تكتفي بنحو من اليقين، أو شكل من التسليم، ذلك أنّها ممزوجة بأصول وتفرّعات من القيم، كشفت عنها الأدبيّات الدينيّة، والإسلاميّة بنحو خاصّ، بحيث تخترق جُذُر العزلة نحو العمل، وجذر الصمت نحو الإبلاغ، وجذر الرهبة نحو الزهد، وجذر ثنائيّة الدنيا-الآخرة نحو الدين.

ومن مجموع هذه المناحي من الأسئلة يتصنّف لدينا أنواع أو صنوف أهل الإيمان، أي ما يُسمّى «المؤمن»، بين التقليديّ والعالم والعارف.

ومن المفترض أن نميّز بين الإيمان والمؤمن، لأنّ الإيمان هو الإيمان، أمّا المؤمن فإنّه المتشكّل بحسب طبيعته وقابليّاته ومكتسباته بالإيمان.

وإلى هنا، نكون قد تحدّثنا عن «الأنا-المؤمن»، أي حضور الذات في الإيمان، ومدى تأثيرها في السؤال، لنخلص إلى أنّ هناك شبهًا واضحًا بين السؤال عند أصحاب التعبُّد الدينيّ، والذين يؤدلجون قناعاتهم وأُفكارهم فيتشكّلون كجماعات حزبيّة، أو نظاميّة سياسيّة، أو غير سياسيّة، تعمل على التمايز بأن تضفي على نفسها طابع العلمانيّة. كما أنّ هناك شبهًا بين أصحاب العلميّة الدينيّة واتّجاهات الفلسفة والمناهج البحثيّة في الارتباط بكلّيّ الفكرة، والبحث النقديّ المتسائل على الدوام حول علل الفكرة وتفرّعاتها ومقارناتها.

إلّا أنّ الصنف الأخير لا يتوفّر إلّا لدى أهل الإيمان الوحيانيّ؛ أي المؤمن العارف الذي يحضر عند الحقيقة حضور متابعة لا حضور اتّباع، أو غياب يتمايز بالثنائيّة ليبني الحدود والفواصل المقولاتيّة المفهوميّة.

---

النصّ)، الطبعة ١ (بيروت، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٦م)، الدعاء ١، الصفحة ٢٤٨.

## ب. الثاني، موضوع الإيمان ومتعلّقه

إذا كان الإيمـان هـو التصديـق، أو انجذاب النفـس انجذابًا فطريًّا نحو موضـو ع ما، فلا بدّ لنـا من معرفة أنواع الموضوعات التي تحمـل طاقة جذب لهذا الوازع الفطريّ. إذ إنّ بعض الموضوعات قد لا يكون محلًا أو موردًا لتعلّق الإيمان فيه، لكنّنا، وبسبب صنوف من الوهم الـذي قد يعترينا، قـد نحسب هذا الموضـوع أو ذاك متعلّق الإيمان. من ذلـك، على سبيل المثال، القواعد الخاصّة بالعلوم الافتراضيّة، فهي سند علم، أو مستند معرفة، إلّا أنّها لا تمتلك قابليّة ربط الوازع الإيمانيّ بها.

لـذا، فـكلّ مسمّى إيمان بموضوع هو الرياضيّات أو المنطـق أو غير ذلك، وإن كان بالغ الأهمّيّـة العلميّـة، إلّا أنّه لا يشكّل متعلّق إيمـان. ولو فرضنا جدلًا أنّ أحـدًا ما قد اعتبر أنّه يؤمـن بهذه القواعد، ونتائج مستلزماتها، وتفريعاتهـا، فهو استخدام لمفردة في غير دلالتها الانطباعيّة الاستعماليّة، إذ الإيمان، هنا، بمعنى التصديق العلميّ، وهو غير التصديق الإيمانيّ.

وحتّى لا ننجرّ بتفاصيل التسمية لتمييز ما هو قابل من موضوعات ليكون متعلّق الإيمان، ومـا ليس بقابل لذلك، من المفيد أن نحدّد الخصائص التـي ينبغي أن تتوفّر في أيّ موضوع حتّـى يجـذب الوازع الإيمـانيّ. وبهذا المعنـى يمكن القـول إنّ كلّ ما يرتبط بمبـدإ وجودنا الإنسانيّ، أو يمثّل مصير هذا الوجود فإنّه يصلح لأن يكون موضوع إيمان. ويمكن أن نضيف أمرين إلى هذه الفرضيّة.

أوّلهما، الرؤية الناتجة عن هذا المبدإ والمصير.

وثانيهما، الطرق والمسالك التي تحقّق فعّاليّة الموضوع مورد علقة الإيمان.

لـذا، فلو أردنـا أن نبني مثالًا واضحًا لهذا الإيمان، فلن نجـد أصلح من الدين كمصداق أكمل للإيمان، أو إن شئت فقل للتصديق الإيمانيّ. حتّى إذا ما حدّدنا المصداق الأكمل أمكن لنا مقاربة أهليّة كلّ موضوع ليكون متعلّق الإيمان بمقدار مشابهته للدين.

أمّـا السبب في ذلك، فلأنّ الدين، أيّ دين، إنّمـا يمثّل الإجابة الواضحة عن منشإ وجود الإنسـان والخلائـق، كما أنّه يمثّل الإجابة عـن مصير كلّ فرد من الناس، وهو يقارب هذه الإجابـة برؤيـة غيبيّة أو وحيانيّة تقوم علـى جملة من ركائز القيم البانيـة للمعتقد والدافعة نحـو الالتزام بالمسلك العلميّ الذي يرسمه الدين نفسه كطريق يقرِّب المرء من علّة وجوده، ويصالحه مع غاية هذا الوجود.

وهكـذا، فقد نرى أيديولوجيّـات لا–وحيانيّةً مبنيّةً على أصالـة الفرد، وهي تلهج في كلّ ثناياهـا بالبحث عن مـآل الخلاص من راهن القلـق والألم والشيخوخة والموت، شبيهةً في إيمانيّاتهـا بالإيمان الدينيّ، وقد نجد أيديولوجيّات إلحاديّةً تقوم على معالجة مسار التاريخ التطـوريّ الدافع بالإنسان نحـو نهاياته المثلى، هي شبيهة في بعض وجـوه إيمانيّاتها بالدين الوحيـانيّ والإيمان الدينيّ. بـل يمكن لي القول: إنّ كلّ فلسفة، أو رؤية إنسانويّة، إنّما أخذت في نظام بنيتها الفكريّة منظومة الإيمان، ولو بمعنًى من المعاني الدينيّة.

والسـؤال هنـا عنـد كلّ من هذه الاتّجاهـات هو سؤال إيمـانيّ بلا شـكّ، لكنّه يتفاوت بحسـب طبيعة المصير أو التعليل الذي تحتضنه هـذه الموضوعات. وهو ما نسمّيه بـ«مقصد السـؤال» الذي يأخـذ دور منطلق السؤال ليشـير حينًا إلى العزلـة والصمت المنطوي على الـذات، إذ تنتفخ الذات لتحلّ مكان كلّ موضوع، فيستبيـح الصمت كلّ سؤال محوّلًا إيّاه إلى خيـال، أو يشير إلى غضب وظيفته هدم كلّ شيء لبناء أسطورة الإنسان الأخير، أو يشير إلى القلـق والشكّ الهائم فوق كلّ حقيقة بغية استحـواذ الحقيقة وهدمها بدل امتلاكها، أو الانتمـاء إليها. وفي ظنّي أنّ نـوع السؤال المرتبط بالأشياء، أو المرتبط بالذهن، سواء أسميناه سؤال علم أو فلسفة صوريّة، وحده المحجوب عن أن يكون سؤال إيمان، لأنّ كلّ سؤال لا ينطلـق من الإنسان في أصل طبعه وجبلّتـه، ويعمل على الوصول إلى بحر هو فوق شواطئ الملموس، لن يرقى ليكون سؤالًا إيمانيًّا بالمعنى الذي حاولنا مقاربته.

يبقـى أخيرًا أن أشـير إلى أنّنا، وللوهلة الأولى، ندّعي أنّ كلّ ديـن وحيانيّ إنّما يبحث في سؤاله الإيمانيّ عن الطمأنينة ولو المحتملة، إلّا أنّ الاحتمال فيها ينبغي أن يكون قابلًا ليتحوّل إلى يقين.

ومن هنا، فإنّ السؤال في أدبيات الإيمان الإسلاميّ يقوم على مراقٍ لا تعرف السكون أو الصمت. لأنّ السكون كسر للحركـة، وفي الصمت إعدام الكلمات. والتوحيد الإسلاميّ يُنهي المحدود عند اللاحدود، فوصول السير في طريق الأولياء ولوجٌ في المحيط، والصمت حـيرةٌ عند الكلمات، و﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِـدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[٣١].

ولتفصيل الكلام حول الإيمان، أو السؤال الإيمانيّ، في الأدبيّات الإسلاميّة، لا بدّ من تقرير الخطوة الثالثة حتّى نلج بعدها في تحديد النتيجة المتوخّاة من فهمنا لسؤال الإيمان الوحيانيّ.

(٣١) سورة الكهف، الآية ١٠٩.

## الخطوة الثالثة

إنّ ملاحظة السياق الذي تناولته النصوص الإسلاميّة المقدّسة، والتي لها فضل التأسيس ومرجعيّة الحكم على كلّ فكرة أو صياغة مقولة إسلاميّة، تبدأ من «الشهادتين»، وهما: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله».

وبدء الأمر المعلن عن الإسلام، والمفتوح على الإيمان الإسلاميّ، يُستهلّ بكلمة «أشهد»، وهي تعود للمتبنّي ولاءه للتوحيد، أو المعلِن له: «لا إله إلاّ الله». لذا، فإنّ بداية أيّ مقصد إيمانيّ إنّما تتموضع لدى إنسان يقرّ على نفسه، وهذا الإقرار هو بدء إسلام المرء. حتّى إذا ما صار الإقرار جزءًا من فكرة شعوريّة واعية تحوّل إلى «تصديق قلبيّ»، أو «إيمان قلبيّ». ومحور هذا الإيمان الذي يضع الشاهدُ على ذاته نفسَه في محضره هو التوحيد الخالص المفضي بحسب الشهادتين إلى الإقرار برسوليّة محمّد، صلّى الله عليه وآله، ورسالته.

ولتأكيد خلوص التوحيد لله سبحانه فإنّه يعبّر عن أكمل صفة من صفات محمّد صلّى الله عليه وآله، إنّه عبد الله استحقّ أن يكون رسولًا: «عبده ورسوله».

وبالانتقال نحو المضمون الإيمانيّ للشهادتين فلقد ذهب محمّد بن مكّي الجزّيني العاملي في رسالته **الباقيات الصالحات** إلى أنّ مضامين التوحيد في الشهادتين تستقرّ في ذكر شريف هو: «سبحان الله، والحمد له، ولا إله إلّا الله والله أكبر».

## الإيمان في قراءة الشهيد الأوّل

ربط الشهيد الأوّل الإيمان بالأصول الخمسة، «التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد»، واعتبر أنّ الكلمات الخاصّة والمسمّاة بالباقيات الصالحات، «سبحان الله، الحمد لله، لا إله إلا الله، الله أكبر»، تشتمل على أصول الإيمان الخمسة، فمن حصّلها حصّل الإيمان، و«هنّ الباقيات الصالحات»[٣٢].

وهو بهذا قدّم الإيمان من حيث تعلّقه بموضوعاته المصيغة في البيان الإلهيّ. وفي هذا استكمال لما كان عليه من سبقه من علماء الكلام. إلّا أنّ الجديد في طرحه هو ربط الموضوع العقائديّ بالذكر. فـ«الباقيات الصالحات» هي ذكر يربّي عالم المعنويّة على أسس تتجاوز

(٣٢) محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، أربع رسائل كلاميّة (قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ١٣٨٠هـ.ش / ٢٠٠١م)، الصفحة ٢٣٦.

الحدود المفاهيميّة إلى البناء الروحيّ عند الإنسان. وهذا ما شرع الشهيد الأوّل ببيانه من خلال رسالته التي أسماها **الباقيات الصالحات**، وهي رسالة، على رغم صغر حجمها، فقد كشف فيها مضامين عاليةً من الروح المعنويّ والعقائديّ. إذ اعتبر أنّ اجتماع تنزيه الله عن كلّ سوء وبراءته عن كلّ فحشاء تعبّر عن جميع الصفات السلبيّة التي تنفي الحدود والفقر الملازم لكلّ موجود حادث، بل هي عين كلّ موجود حادث. وهنا، ينكشف التنزيه المائز بين ذات الغنيّ وحاجة الفقير الممكن في أصل وجوده إليه سبحانه. لينتقل الذاكر في إيمانه إلى مرحلة الحمد بما هو «الثناء على الله بذكر آلائه ونعمه التي لا تحدّ ولا تعدّ»[٣٣]، والتي منها أصل الوجود المتعيّن في العالم، والعقل الفاصل بين الحقّ والباطل، وإرسال الرحمات الصادعة بكلام الله من الرسل. وعند هذه النقطة يقيم المصنّف دمجًا بين الرحمة الرسوليّة وأصل وصاية الأوصياء الذين اختتم بهم المولى سبحانه الزمان، إذ أرسل للأمّة من نور رسول الله الخاتم محمّد صلّى الله عليه وآله أوصياء، بدءًا من سيّدهم أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، والمختتمين بسيّد الأمناء أبي القاسم المهديّ عجّل الله فرجه الشريف - حسب تعبير الشهيد الأوّل.

ولم يكتف المصنّف بإيراد النعم الوجوديّة والعقائديّة، بل ذهب بعيدًا ليرسم وجوه النعم التي تستحقّ الحمد لما تمثّل من أصل الذات والوجود الإنسانيّ العاقل وهي «الحياة والقدرة والشهوة والنفرة والعقل والإدراك والإيجاد»[٣٤].

وهذه هي أصول السنن الإلهيّة التي تمثّل الذات في الإنسان، ومزاج الطبع فيه، ومائز العقل والإدراك الذي يفصله عن كلّ موجود، كما أنّها تمثّل أصل وجود كلّ موجود (الإيجاد). وتتجاوز السنن الإلهيّة الأصل الرئيسيّة لتستوعب حتّى المتفرّعات عنها، حيث إنّ النفس وإرادة الشكر هي في حقيقة الأمر تستوجب شكرًا، لأنّها من آلاء الله، وهذا هو وجه الحمد الذي لا يحدّ ولا يعدّ.

ومع هذا القسم من الآلاء نكون مع النعمة العامّة التي استنّها الله لكلّ موجود، لذا لا يفوّت الشهيد الأوّل ذكر النعمة الخاصّة المقرونة في ذاتها بذات الحمد، وهي نعمة «تصديق النبيّ، صلّى الله عليه وآله، في جميع ما جاء به»[٣٥].

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.
(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.
(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.

وبعـد التنـزيـه والحمد يدخل في شرحه لكلمة «لا إلـه إلا الله» ليعتبر أنّ في ذلك دخولًا إلى معنـى التوحيد الذي حفظ فيه الإسلام رسالـة الله إلى الخلق عبر كلّ نبيّ ورسول، والتي حرّفتها التأويلات والتفسيرات الدينيّة هنا وهناك. ورأى في مثل هذا الحفظ للتوحيد حصنًا مانعًـا، إذ «هي الشهادة التي من قالهـا مخلصًا دخل الجنّة». واشتراط الإخلاص يشير إلى أنّ مجرّد الإقرار لا يفيد في تحصيل بُعد وعمق الإيمان الشرعيّ في النفوس التوّاقة للرجاء.

إلى أن ينتهي إلى التوحيد الأحديّ (الله أكبر) الذي اختصّ الله سبحانه به الإسلام، والذي يثبـت كلّ صفـة كماليّة لله وحده سبحانه. حتّى إذا ما جاء ليقـدّم الأمثلة على هذا التوحيد الأحديّ ذكر الأمور التالية:

١. الوجود والوجوب: وهما تعبير عن التوحيد الأحديّ الذي يمكن للعقل الفطريّ معايشتـه بمعاينة معرفيّة توحّد بين العالم والعلم والمعلوم، بحيث إنّ كلًّا منهم هو عين انبعاث هذا الفيض المرسل بمظاهر الوجود الأحديّ له سبحانه.

٢. القـدرة والعلـم: بما همـا الإشارة إلى الـذات الإلهيّة المتّصفة بمـا يمكن للمرء أن يتعرّف إليه بالأمثال، حتّى إذا ما امتاز عنده بالكمال المطلق القاهر لكلّ حدود، نزع الروح الإنسانيّ نحو التخلّق بأخلاق من له المثل الأعلى، وهو ما يربّي أصل الكيان والذات على مقتضى أصل كلّ مبدإ ومآل.

٣. الأزليّة والأبديّة والبقاء والسرمديّة: وهي مفردات أربع تمثّل مقاربة الزمن لتوفير أرضيّـة الفهم والمعرفة عنـد صاحب الإيمان. إذ لا يمكن للمـرء أن يفهم خارج الزمـن. وإن أمكـن له أن ينسب، بعد الفهم، إيمانـه إلى ما يتجاوز حدود الزمن بـكلّ مفرداته الدهريّة، بل التي تتجـاوز الزمن الواقع والمتوقّع. وهنا يوحّد المرء معارفه توحيدًا أحديًّا.

٤. السمـع والبصـر والإدراك: ونصل هنـا إلى توحيد يلحظ الجـوارح والجوانح، بحيـث لا تتحوّل أدوات الجسد والنفـس المعرفيّة أو العاملة إلى أمر منفصل عن الله في توحيـده، بل هي مظهـر مثاله الأعلى سبحانه، فيفنـى الحدّ عن حدوده القاصـرة من نفس بعده المنسـوب إلى هذا المتشخّص هنا أو هنـا، سمعًا وبصرًا وإدراكًا، ليتوحّـد بالذات الأعلى توحيدًا أحديًّا يرفض إسقاط الجسد في متاهة النقيض لمصدر فيضه ومبدإ وجوده.

٥. كلّ فعل من أفعاله سبحانه يتأتّى من «كونه عدلًا حكيمًا تجري أفعاله على وفق الحكمة والصواب»[٣٦].

٦. وهنا ينتهي تصعيد التوحيد الأحديّ بإعلان العجز عن معرفة كنه ذاته أو صفة من صفاته، لأنّه أكبر من أن يوصف أو أن يبلغه وصف الواصفين. وهذا لا يعني امتناع معرفته بمقدار ما يعني أنّ التوق الذاتيّ في أصل وجود الإنسان لمعرفته سبحانه يبقى في سيره وسلوكه أبدًا عاجزًا عن تمام الوصول إليه سبحانه، فضلًا عن الإحاطة به، إذ لا يعلم ما هو إلّا هو.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦.

# الإيمان والإنسان: مقاربة قرآنيّة


## سمير خير الدين[1]



يسطِّـر القرآن حركة الاندفاعة الإيمانيّة نحو عالم الغيب، ويرى من مقتضياتها توافر الإنسان على المـدارك الملائمـة لمعرفة الغيب والإيمان بـه، وهي مرتكزات وجدان الإيمـان في الإنسان. فالبنية الإنسانيّـة، بحسب تركّبها التكوينيّ، مشتملة على الأصول العقائديّة الإيمانيّة ودالّة عليها. فيأتي الاختيـار الإنسانيّ ليحسم انسجام هذا التركّب التكوينيّ من خلال تلاؤم مدارك الإيمان، القلب والفطـرة والحسّ الباطن، وهذا ما يحبـو النفس الإنسانيّة بالوحدة والانسجام. وهي إنّما تتوحّد في فعـل الإيمان القادر، وحـده، على أن يحكي عن علاقة الإنسان بالعـالم الغيبيّ. وإذا ما ترسّخ الإيمان في الوجدان الفرديّ، فإنّه يسري منه إلى الوجدان الجمعيّ من خلال حركة تولّد الفضائل في النفس الإنسانيّة - بفعل الإيمان - وسريانها إلى خارجها.



**المفردات المفتاحيّـة:** الإيمان؛ مدارك الإيمان؛ الإيمان والعمل؛ العقل؛ الفطرة؛ الحسّ الباطن؛ القرآن الكريم؛ التلازم؛ سريان الإيمان.


## أ. في مفهوم الإيمان

الإيمـان لغةً يأتي بمعنـى التصديق، ويأتي ضـدّ الخيانة، وضدّ الخوف، وضـدّ الكفر[2]. أمّا اصطلاحًـا، فهنـاك أكثر من رأي. فـرأي يرى أنّ الإيمـان هو «التصديـق بالقلب»[3]، ولا اعتبـار بما يجري على اللســان كما عليه السيّد المرتضى. وآخر يـرى أنّه «التصديق بالقلب

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة، بيروت.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب** (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، الجزء ١٣، الصفحة ١٢.

(٣) الشريف المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام** (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، الصفحات ٥٣٦ إلى ٥٣٧.

واللســان»[٤]، ولا يكفي الأوّل كما الشيخ نصير الديــن الطوسي. وثالث يرى أنّه «الإقرار باللسان، وعقد بالقلب، وعمل بالجوارح»[٥]،كما عند بعضهم.

عنــد تحليل ماهيّــة الإيمان نقف أمام حالة ليست من سنــخ التراكيب، ولا هي من مقولة الألفــاظ، وإن كانت الألفاظ والتعريفات دالّات عليهــا، إذ إنّ تعريف الإيمان مغاير لحقيقة الإيمان الوجوديّة. فالأوّل كلمات وتعابير، والثاني شعلة تتوقّد في القلب، بل هي حالة عابرة للألفــاظ والتعابير، حالة وجوديّة، وجدانيّة، قلبيّة، نورانيّــة، اطمئنانيّة، موضوعها القلب، وفاعلها النفس، يمكن أن تزيد أو تنقص، وعندما تغمر القلب تغيّر مجرى حياة الإنسان نحو الله تعالى.

## ب. محوريّة الإنسان لفعل الإيمان

### ب. ١. حرّيّة الإيمان

إنّ وجـدان الإيمان الاعتقاديّ هو فعل إنسانيّ إراديّ. وبالتالي، يكون الإنسان محور العمليّة الإيمانيّة والاعتقاديّة. نعم، الإيمان الفطريّ هو إيمان جِبلّيّ تعلّقيّ عامّ، لا موضوع للاختيار فيه.

وتكمــن قيمــة أن يكون الإيمان فعلًا اختياريًّــا إراديًّا أنّه الأكثر قــوّةً، لأنّه اختيار من بين خيارات، وفيه تقليــب لوجوه المحتملات. وهذا يكشف عن أنّه نوع من الارتباط والتعلّق الواعــي بالذات المقدّسة، وبالتالي العبادة الواعية لله تعــالى، التي ترى في التألّم الإنسانيّ قربًا عباديًّــا، لأنّ المؤمن عندما يستقــرّ الإيمان لديه بالبرهان، سيعيش حياتــه لأجل هذا الإيمان، وسيبــذل دمه وروحــه ووقته له. وعليه، فإنّ الإيمان الواعــي يحدّد جواب المصير في حركة المســار الوجوديّ للإنسان، وهــذا سينعكس على سلوكه في عالم الحيــاة. لكنّ هذا المشهد سيكون مقابلًا لمشهد العقيدة المترنّحة أو المشكوكة والمضطّربة.

وبمقدار ما يكون الإيمان حرًّا بمقدار ما يكون سؤال الإيمان حرًّا. وهذا يعني إعطاء المدى الأرحب للتفكير الهادىء، والحافر من نقطة الصفر العقائديّ إلى أبعد مدًى تحليليّ ممكن.

---

(٤) العلّامــة الحلّــي، كشــف المراد في شرح تجريــد الاعتقاد، تحقيــق حسن حســن زاده آملي (قــم: مؤسّسة النشــر الإسلاميّ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، الصفحة ٤٢٦.

(٥) الشيخ نصير الدين الطوسي، الاقتصاد (قم: مطبعة الخيّام، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، الصفحة ٤٠.

## ب. ٢. عناصر الإيمان

يرتكز وجود الإيمان كحالة وجدانيّة على وجود طرفين: الأوّل هو المؤمن، والثاني هو المؤمن بـه. والطرف الأول، هو الإنسان. فهو الذي يصـدر منه فعل الإيمان. وقد عبّر القرآن الكريم عـن هذين الطرفين بكثير من الآيات؛ ذكر في بعضها، الإيمان بالله والنبيّ وما أُنزل إليه، قال تعـالى: ﴿وَلَـوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِـقُونَ﴾[٦]؛ وفي بعضهـا الآخر، الإيمان بالله واليوم الآخر، قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[٧]؛ وفي مورد ثالث، الإيمان بالغيب، قال تعـالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْـبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٨]؛ وفي موضع رابع، الإيمان ﴿بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾[٩]؛ قال تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[١٠]؛ وفي موضع آخر، الإيمان بالآيات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِـهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١١].

إنّ ذكـر هـذه الموارد في الآيات، والتأكيد على الإيمان بها، دالّ على أنّ فعل الإيمان فعل إنسـانيّ يحكـي عن علاقة الإنسان بالعالم الغيبيّ. وهذا يكشـف أنّ العوالم يمكن أن تُقرأ في أزمنـة بعضها. بمعنـى أنّنا في عالم الشهادة مجهّزون بحسّ التعـرّف على عالم الغيب بمقتضى الاندفـاع الإيمـانيّ نحو ذلك العـالم، إذ إنّ الإيمان بالغيب دليل الغيب. بمعنـى أنّ العقل يقرأ حركـة الـدالّ النفسيّ ومدلولـه الواقعيّ فيتحقّق المدلـول الغيبيّ بالـدالّ الشهوديّ، وهذا يكشـف عن أنّ الارتباط بـين العوالم هو ارتباط طوليّ ورتبيّ؛ بمقدار ما تصحو عين البصيرة في عالم الشهادة، بمقدار ما تنكشف الحقائق في عالم الغيب.

ومـن ناحيـة أخرى، فإنّ وصـف المتّقين بالإيمـان بالغيب يستلزم أنّهـم مجهّزون بحسّ التعرّف على عالم الغيب.

(٦) سورة المائدة، الآية ٨١.
(٧) سورة آل عمران، الآية ١١٤.
(٨) سورة البقرة، الآية ٣.
(٩) سورة البقرة، الآية ٤.
(١٠) سورة النساء، الآية ١٦٢.
(١١) سورة الأنعام، الآية ٥٤.

## ب. ٣. مدرك الإيمان في الإنسان

المقصود بمدرك الإيمان في الإنسان ما به يدرك الإيمان، والمراد هنا، الأساس الذي يرتكز عليه وجدان الإيمان في الإنسان. غير أنّ أساس الإيمان يختلف عن منهجيّة إثبات الإيمان، وكلّما كان الأصل متينًا وقويًّا، كان ما يبنى عليه كذلك. فهو بمثابة جذر الشجرة لجذعها.

وبما أنّ الإيمان محلّه الإنسان، يصبح من الضرورة النظر في ثلاثة أمور مترابطة في الإنسان: الأوّل، مدرك الإيمان؛ والثاني، إثبات الإيمان وفق المدرك؛ والثالث، تلاؤم المدارك.

### الأوّل: مدرك الإيمان

يمكن القول إنّ مدارك الإيمان هي القلب، والفطرة، والحسّ الباطن؛ أمّا العقل فهو يصوغ برهان الإيمان، ويحقّق البعد المنطقيّ للإيمان؛ وأمّا النصّ الدينيّ فهو يشكّل منظومة الإيمان والبعد التشريعيّ له.

ومن خلال الاستعمال القرآنيّ للإيمان فإنّ منقطة الارتكاز لانبثاق الإيمان هو القلب في الإنسان؛ بمعنى أنّه محلّ الاطمئنان والسكون؛ قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[١٢]، وقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾[١٣]، وقال: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[١٤].

وهذا يعني أنّ الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر هو وحده القادر على توفير ما ينشده الإنسان من السكينة والطمأنينة والأمن في نفسه؛ وبالتالي يطرد الهواجس من النفس، والقلق، والشكّ، والحيرة، والاضطراب.

وهذا يدعونا إلى التفريق بين أمرين، بين العلم والإيمان؛ فالعلم يغاير الإيمان، وهو من حظّ العقل، والإيمان من حظّ القلب، فلغة العقل هي البراهين والاستدلالات، بينما القلب حياته الحبّ والإيمان. فقد يعلم العقل بالأصول عن طريق البرهان لكنّ القلب لم يؤمن بذلك.

(١٢) سورة الرعد، الآية ٢٨.

(١٣) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(١٤) سورة الفتح، الآية ٤.

ويترتّــب على التغايــر بين العقل والقلب ترتيب الأثر المتلائم مــع كلٍّ منهما، والاهتمام بنحــو تكامليّ بهما، دون إهمال لأحدهما، لكن مــع التفريق بينهما بمجاله؛ فالقلب يؤمن ويحــبّ ويطمئنّ ويضطرب ويقلق ويسكن ويبغض، أمّا العقل فإنّه يبرهن ويستدلّ ويبطل وينقد ويدرك الكلّيّات.

وهنــا، لا بــدّ من التوقّف قليلًا عند هــذه النقطة، فقد ينتج العقل علمًــا يقينيًّا من خلال البرهــان، فيبرهن الإيمان، مثلًا، بمعنــى إيجاد يقين وعلم بالإيمان بالله تعــالى، غير أنّ هذا لا يلازمــه صدق الإيمان. لذا، فالمطلوب هو الإيمان باليقين والعلم، لا مجرّد العلم بالإيمان؛ فإنّ العلــم بالإيمان ليس عين الإيمان، كما أنّه غير متلازم مــع الإيمان. لذا، يمكن أن ينفكّ الإيمان عن العلم به.

وفي هذا السياق يقول الإمام الخميني:

> ومــن الممكن أن يبرهن الإنسان بالدليل العقليّ على وجــود الخالق تعالى والتوحيد والمعاد وباقي العقائــد الحقّــة، ولكنّ هذه العقائد لا تسمّى إيمانًا [...] فما لم تكتب عبارة «لا إله إلّا الله» [...] على لوح القلب الصافي لن يكون الإنسان مؤمنًا بوحدانيّة الله[١٥].

مــن هنــا، أهمّيّة وعي الــذات بلحاظ لحظــة برهانها وعلمهــا ويقينها، ولحظــة إيمانها واطمئنانها وسكونها. وقد أقدرنا الله تعالى على قراءة ذاتنا من خلال التفكيك بين حالاتها العقليّة والقلبيّة، والتمييز بين ما هو خياليّ ووهميّ وعقليّ وشيطانيّ.

وهنا، تبرز الحاجة إلى التفكيك بين الإيمان بما هو تعلّق وميل وانجذاب فطريّ، وبين ثقافة الإيمــان ومنظومته كمعطى نصّيّ، أو استنتاج عقليّ، فثقافة الإيمان ترسم أصوله، وتشخّص فصوله، وتحدّد معالمه، ومساره، وآثاره، وعوامل زيادته ونقصانه، وكيفيّة حفظه، وحصنه، وطريقة نقله والدعوة إليه، فثقافة الإيمان هي حصانة الإيمان.

## الثاني: إثبات الإيمان

إنّ مسألــة الإثبــات هي خصوصيّــة إنسانيّة، وهــي مسألة مرتبطة بالمنهــج، حيث يتوسّل المثبِت طرائــق تفكير العقل أحيانًا، ومناهج الفهم البشريّ العقلائيّ للنصوص أحيانًا أخرى كوسيلتَي إثبات وكشف للحقائق والمعارف الإلهيّة والإنسانيّة والطبيعيّة.

---

(١٥) الإمــام الخميني، الأربعون حديثًا، ترجمة محمّــد الغروي، الطبعة ٢ (بيروت: دار التعــارف، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، الصفحة ٦٢.

وطرائق العقل وفعل الفهم إنسانيّان. وعليه، فنحن نثبت الأمر الإلهيّ بالأمر الإنسانيّ، فيكون نفس التركيب الطبيعيّ الإنسانيّ أحد طرق المعرفة الإلهيّة والإنسانيّة.

فالإله الذي يثبته البرهان العقليّ وفق مبدإ العلّيّة هو عينه الذي تميل إليه الفطرة بالخلقة، فالانجذاب الفطريّ يتّجه نحو ذلك اليقين المنطقيّ، وكذلك فإنّ القلب يطمئنّ إلى عين ذلك الإله. وهو عينه الذي نؤمن به وبأسمائه الواردة في النصّ القرآنيّ الذي يشكّل البعد المقدّس في شخصيّة المؤمن؛ وبالتالي، يتحقّق الانسجام النفسيّ في استقرار الإيمان في الإنسان، نظرًا للانسجام بين مدارك الإيمان.

والمشكلة تتّضح إذا كان النصّ المقدّس يدعو للإيمان بما تنفر منه الفطرة، أو يثبت استحالته العقل، عندها لا بدّ من ليّ ذراع أحدها لحساب الآخر، ما يحيج للتأويل - وهذا حال بعض الديانات.

## الثالث: تلاؤم مدارك الإيمان في الإنسان

بناءً لمحوريّة الإنسان للإيمان والبرهان، يمكن النظر إلى البنية الإنسانيّة بلحاظ طبيعة مسارها؛ فهو بحسب طبيعته مجهّز تكوينًا بما يسير به إلى الإيمان بالله تعالى. فالإنسان بما هو مفطور يميل بذاته نحو الله تعالى، وهو بذلك يكون دالًّا استقلالًا؛ إذ إنّ حركة الميل الجِبلّيّ النوعيّ عند بني البشر، لا محالة، متعلّقة بمدلول، وذلك لاستحالة تحقّق المعلول من غير علّة.

وبما هو قادر على الاستدلال العقليّ عن طريق الملازمات، فينتقل من المعلول إلى العلّة، ومن الأثر إلى المؤثّر، يكون كذلك دالًّا بالاستقلال.

وبما أنّ القلب الإنسانيّ محلّ الاطمئنان والإيمان فيكون نفس الاطمئنان القلبيّ دالًّا. والفطرة والعقل والقلب والحسّ الباطن مدارك الإنسان، فيكون الإنسان بلحاظ مجموعة مداركه دالًّا على الله تعالى بها؛ والنتيجة، أنّ الطبيعة الإنسانيّة تتّجه ضرورةً (فتكون دالّةً) إلى الإيمان بالألوهيّة (فيكون مدلولًا).

تكمن أهمّيّة المسألة في أنّ البنية الإنسانيّة بحسب تركّبها بما فيها العقل والفطرة والاستعداد هي دالّة تكوينًا على الأصول العقائديّة الإيمانيّة؛ وبالتالي، يكون طبيعيّ الإنسان بنفسه دالًّا على منشئه، وهذه ذات قيمة بالغة الأهمّيّة، لأنّها قيمة دلاليّة، إنسانيّة، تؤكّد منطقيّة مباني الإيمان في الإنسان وعقلانيّتها. وبالتالي، يكون الإنسان كموضوع معنيّ

بسـؤال الإيمان كـدالّ طبيعيّ من خلال طبيعـة ذاته لمعرفة جواب الإيمـان كمدلول طبيعيّ معرفيّ، فيكون عندها الإنسان طريقًا لمعرفة الله والإنسان.

ويترتّب على تلك الخصائص الإنسانيّة مجموعة آثار في الإنسان وهي: الشعور بالقوّة، والثقة، والاطمئنان بمباني الإثبات ومنهجيّته؛ وهذا ما ينعكس هدوءًا في مسار الحياة الدنيويّة في كلّ مراحلها الشديدة.

## ج. الإيمان والمسار الوجوديّ للإنسان

### ج. ١. ترابط الرؤية الوجوديّة

إنّ الفهم الدقيق والصحيح لفلسفة الحياة يجيب عن سؤال: كيف ينبغي أن نحيا الحياة؟

فالبناء العقائديّ والإيمانيّ السليم يرى الخطّ البيانيّ لصراط الإنسان في مسيرته الوجوديّة، منذ أن بدأ طينًا ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[١٦]، ثمّ انتقاله من طور إلى طور إلى حين وصوله إلى ربّه؛ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[١٧]. لذا، فإنّ البنـاء الإيمـانيّ المرتكز على الوعي البرهـانيّ يسري من الإيمان بالمبـدإ إلى الإيمان بالمنتهى، إذ الإيمـان بالمبدإ يستلزم الإيمان بالمعاد، لأنّ المعاد فعل من أفعال الذات المقدّسة. والمبدأ مرتبط بإثبات الذات، والمعاد مرتبط بإثبات فعل الذات.

وربّمـا يتوهّم من أنّ المراد بالإيمان هو الإيمان بوجـود الله تعالى فقط، غير أنّ هذا الإيمان سيبقـي المؤمن في منطقة الكمون والسكون؛ ليس بذي فاعليّـة. أمّا لو كان الإيمان بوجود الله تعـالى الموصـوف بصفات الجمال والجلال، وأنّ له الأسمـاء الحسنى فهنا تصبح الذات الإنسانيّـة أمام إله فاعل. وبالتالي، ستتفاعل في وجدانهـا وقلبها وروحها، ثمّ في سلوكها، معـه. مثال ذلك أنّ من أسماء الله تعـالى «الرقيب»، فالمؤمن برقابة الله تعالى ستتفاعل رقابته لنفسه ولعمله ولكلماته.

(١٦) سورة السجدة، الآية ٧.

(١٧) سورة البقرة، الآية ٢٨.

## ج. ٢. الترابط بين الرؤية الإيمانيّة والعمل

هنـاك تلازم بين تحقّـق الإيمان، وبين العمل وفق مـا يترتّب على الإيمـان. والإيمان ناظر إلى نقطتين: نقطة المبدإ، ونقطة المنتهى. فالإيمان في عالم الدنيا ناظر إلى عالم الغيب، وهذا الإيمان الغيبيّ يتلازم مع العمل المسانخ له في عالم الدنيا، ويقال «تلازم» بالمعنى الاقتضائيّ؛ لذا، قد يصـحّ إطلاق مفهوم الإيمـان مجرّدًا عن المؤمن، لكن لا يصحّ إطلاق مفهوم المؤمن مجرّدًا عن الإيمـان وما يقتضيه. ولذا، لمّا ذُكر المؤمنون في القرآن الكريم ذُكروا بما هم متلبّسون بالإيمان والعمـل، ثمّ رُتّب الأثر على إيمانهم بما هـم عاملون. والأثر هو الفلاح بمعنى الظفر وإدراك البغية، والأثر الثاني هو وراثة الفردوس؛ وهو أعلى الجنان.

ولنلاحظ قول الله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِيـنَ هُـمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُـونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُـونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِـمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِـمْ أَوْ مَـا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِـمْ رَاعُـونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُـونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[١٨].

فقد عـدّت الآيات مجموعةً من صفات المؤمنين، وهـي: الخشوع في الصلاة، لا مطلق إقامة الصلاة، وهي صفة قلبيّة باطنيّة؛ والإعراض عن اللغو، وهذا مرتبط بكرامة النفس وما يجـدر الانشغال به؛ وفعل الزكاة، وهي صفـة عباديّة اجتماعيّة؛ وحفظ الفرج عن المحرّم، وهي صفة طهارة وعفّة؛ وأداء الأمانة والعهد، وهي صفات عباديّة واجتماعيّة. ثم ذُكرت العاقبة، وهي الوراثة.

وفي سـورة الأنفال، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[١٩].

ففي هذه الآيات المباركة حُصرت صفات المؤمنين حقًّا بخمس صفات؛ ثلاثة منها ترجع إلى القلب وهي: وجل القلب عند ذكر الله تعالى، وزيادة الإيمان عندما تُتلى عليهم الآيات، والتوكّل على ربهم. واثنتان ترجعان إلى العمل وهما: إقامة الصلاة، والإنفاق ممّا رزقهم الله تعالى.

---

(١٨) سورة المؤمنون، الآيات ١ إلى ١١.

(١٩) سورة الأنفال، الآيات ٢ إلى ٤.

وهــذا يكشف عن أنّ إيمــان المؤمنين الذي يترتّب عليه الأثر يتقــوّم بما يتركّب من أفعال قلبيّة معنويّة وأعمال خارجيّة. وهذا يعني أنّ باطن المؤمن وظاهره متسانخان؛ فيعبّر الظاهر عن الباطن كانبثاق النور من النور. والتقوّم لدرجة يُبطلُ الأثرَ المترتّب عليها لو انفكّ الباطن عن الظاهر.

أضــف إلى ذلك، أنّ الآيات الكثيرة كلّما تحدّثت عــن ﴿الذين آمنوا﴾، قرنت هذا التعبير بالذيــن ﴿عملوا الصالحات﴾؛ وهذا ما نراه في ســورة العصر، وعشرات الآيات الأخرى؛ ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[٢٠].

يمكــن أن يُقرأ من هذا الترابط المعادلة التالية: «أؤمن لأعمل وأعمل لأؤمن»؛ وهذا ليس ضربًــا من ضروب الدور المستحيل. فإنّ الإيمــان يستدعي العمل، كما أنّ تجربة العمل تعمّق الإيمــان. وعليه، فكلّمــا ازداد الإيمان كثر العمــل. وكلّما ازداد العمل تعمّــق الإيمان. وكلّ رتبــة إيمان تتحقّــق بنوعيّة عمل معيّن، باعتبــار أنّ الإيمان نوع من الوجــود المشكّك الذي تتفــاوت فيه المراتب شدّةً وضعفًا وقربًا وبعــدًا. ولـمّا كان كذلك، فإنّ الإيمان المتحقّق أوّلًا بالاطمئنــان هو رتبة من مراتــب الإيمان، لكنّها تطوي فيها إمكانيّــة الرتبة الأعلى. وعندما يقــترن الإيمان الأوّل بالعمل الصالح، فيكون العمــل الصالح شرطًا وجوديًا لفعليّة رتبة إيمان أعلــى، فتتحقّق الرتبــة الأعلى من السابقة، وهي مرتبة أخرى مــن مراتب الوجود الإيمانيّ؛ وفعليّــة هذه الرتبة تطوي فيها قوّة الرتبة الأعلى وهكــذا. وكلّ رتبة إيمان بالقوّة يشترط في فعليّتهــا نوعيّة من العمل الصالــح في خطّ المسير إلى الله تعالى. وبالتالي، فليس في الأمر دور باطل، كما أنّه ليس من التسلسل المحال.

## ج. ٣. سريان الإيمان في الوجدان

نظــرًا لارتباط الإيمان بالله تعالى فهناك شعور إنسانيّ بتقديسه. وشعور بأنّ المؤمن في حضرة الله تعــالى، وهو مراقب ومسؤول. يولّد هذا إحساسًا باليقظة والتنبّه وترك الغفلة، وبالتالي، عندما يطبّق القانون يطبّقه لأنّه عبادة يتقرّب بها إلى الله، مع شعور إنسانيّ بالخشية.

عند ذلك، لا يمكن أن يُعصى الله، ولو كان الإنسان وحيدًا لا يراه أحد.

(٢٠) سورة العصر، الآية ٣.

ومن جانب آخر، يمكن الذهاب إلى القول بسريان الإيمان من الفرد إلى الآخرين، إذ يمكن لكثير من المؤمنين ذوي الاطمئنان أن يعمّموا إيمانهم في المجتمع. فقد يشعّ الإيمان الشخصيّ من اليقين والإيمان الغيريّ؛ فمثلًا، يقين المعصوم وإيمانه يكون سببًا توليديًّا لليقين والإيمان المنطقيّ، وذلك بلحاظ أنّ عصمة المعصوم ثبتت بالبرهان المنطقيّ، وبالتالي، فإنّ عصمته مانعة من يقين محتمِل للخلاف، بمعنى أنّ يقينه معصوم بالمقتضى المنطقيّ لدليل العصمة، فعصمة يقينه تابعة لعصمته قولًا وفعلًا وتقريرًا وتلقّيًا للوحي وتبليغًا.

والآن، يقف الإنسان أمام يقين معصوم منطقيًّا. وعليه، فالأخذ بهذا اليقين والإيمان يولّد يقينًا وإيمانًا عند الآخر، ليس من نوع اليقين التسليميّ ولا التعبّديّ؛ إذ اليقين المنطقيّ المعلّل يولّد يقينًا منطقيًّا معلّلًا.

وبالتالي، يمكن القول إنّ يقين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بالله تعالى يتولّد منه يقين بالله تعالى في الصدور؛ وذلك استنادًا إلى عصمة يقينه الثابتة باليقين.

والكلام يجري في الإيمان بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وفقًا لقاعدة سريان اليقين والإيمان. فإنّنا نسير بالتلازم من اليقين بعصمة الأوّل إلى اليقين بإمامة الثاني وعصمته، ومن اليقين بعصمة الثاني إلى اليقين بعصمة الثالث وإمامته، وهكذا. وعليه، يكفي إثبات اليقين بعصمة الأوّل لإثبات عصمة الثاني عشر وإمامته بناءً لتولّد اليقين من اليقين، ووفقًا للسير التلازميّ المنطقيّ. فيكون الإيمان بكلّ واحد منهم عليهم السلام مستندًا إلى يقين ناشىء من التلازم في سلسلة المتلازمات، ولا يكون الإيمان عندها من باب التسليم، أو التعبّد، أو الإثبات النقليّ، إذ الإثبات النقليّ طريق مستقلّ.

واليقين والإيمان، بهذا المعنى، قابلان للتعميم عند كلّ فرد فرد، وبهذا يكونان قابلان للنقل والانتقال برموز كلّ مجتمع ولغته؛ وإن كان الإيمان حقيقةً وجدانيّةً أقوى أثرًا وحضورًا من مقولات التعابير وصيغ التراكيب وتصوير المفاهيم، فحقيقة الإيمان أسطع نورًا من مفاهيم الإيمان. لكنّ هذا لا يلغي قيمة اللغة والرمز في حملهما الدلالات المكثّفة للإيمان، وتحقيقهما التواصل الاجتماعيّ، وحفظهما التراث الثقافيّ والفكريّ الإيمانيّ.

وبالنظرة إلى الإنسان والإيمان، نرى أنّ الإنسان المهيّأ في أصل خِلقته، وخميرة تكوينه، ليكون مؤمنًا بالله تعالى، ولينشر الإيمان بين البشر، يتناسب وحكمة الله تعالى أن يُهيّأ الإنسان بوسيلة التعبير عن الإيمان، فكانت اللغة والرمز والعبادة.

وبهذا يمكن تفسير الإيمان الاجتماعيّ الناشىء من إيمان الأفراد؛ إذ إنّ مشهد الناس يبيّن أنّ الناس تتلوّن أديانها وإيمانها ومذاهبها بأديان مقدّسيها وإيمانهم ومذاهبهم.

ومن ناحية أخرى، فإنّ إيمان الجماعة يصنع مناخ الإيمان وبيئته في مجتمع المؤمنين، فيكون ذلك أرضيّةً خصبةً لانتقال الإيمان إلى أولاد المؤمنين والمقيمين في مجتمع المؤمنين؛ وبهذا يكون الإيمان ساريًا من المجتمع إلى الفرد. والنتيجة، أنّ الإيمان يمكن سريانه من الفرد إلى الجماعة ومن الجماعة إلى الفرد.

## ج. ٤.فاعليّة الإيمان

فالأمر الجوهريّ الذي حصل عند أهل الكهف وعطف مسار حياتهم: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾[٢١]؛ والمتأمّل في المشهد سيجد أنّ كلّ شيء قد تغيّر؛ فتركوا نعيم الحكم، وآووا إلى الكهف والعيش الخشن، فحلّ ما حلّ بهم، وطوردوا. وقد ذكرت الآيات أشكال التعبير عن ذلك النور الذي توقّد في قلوبهم، حيث قال: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا * هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾[٢٢]. وهنا برزت المواجهة بإعلانهم التوحيد علنًا مع ما يترتّب على ذلك من التعذيب والآلام، ثم اعتزالهم قومهم وإيوائهم إلى الكهف، وترك كلّ ما لذّ وطاب من نعيم الحياة الدنيا.

والجواب الإلهيّ على فعل الإيمان لديهم، زيادة الهدى، ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾[٢٣]؛ والربط على القلوب، ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٢٤]؛ ونشر الرحمة وتهييء المرفق، ﴿فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾؛ وتزاور الشمس عن الكهف، وتقليبهم ذات اليمين وذات الشمال، ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا * وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾[٢٥].

---

(٢١) سورة الكهف، الآية ١٣.

(٢٢) سورة الكهف، الآيتان ١٤ و ١٥.

(٢٣) سورة الكهف، الآية ١٣.

(٢٤) سورة الكهف، الآية ١٤.

(٢٥) سورة الكهف، الآيتان ١٦ و١٧.

إنّ الإيمان بالصميم هو الباعث لجوهر حضارة الإسلام منذ نزول النصّ القرآنيّ وما بعده.

لقد سار الإيمـان بالإنسان من لغة الحجر والصنم إلى صنع حضارة السماء. فمن بساطة البادية وشدّتها إلى حضارة الرؤية والقول والعمل. لقد أحيا الإيمان قلوبًا هي أشدّ قسوةً من الحجارة وجعل التربة تخفق بحبّ الله تعالى.

## د. آثار الإيمان

### د. ١. في النفس

يحقّق الإيمان بالله تعالى طمأنينـة النفس، ويجعل سلوكها وأحاسيسها متناسبةً مع تزكيتها، إذ النفس جوهر مجرّد لا يتبعّض. فهي وإن كانت مرتبطةً بالمادّة فعلًا، لكنّها مجرّدة عنها ذاتًا؛ فـإذا زكـت زكـت بساطـةً، وإذا خبثت خبثت كذلـك. وعليه، فحصـول التزكية يحصّل الصفات المتسانخة معها، إذ الشيء إلى جنسه أميل، ومن ذلك: الأمان، والسكينة، والمحبّة، والشجاعة، والرضا، والإيثار، والبِشر وغيرها من الأمور، وعند ذلك تندفع أضدادها.

وفي التحليل يظهر أنّ قيمة روح الإقدام المنبعث من الإيمان تكمن في أنّه أهمّ من الإقدام؛ إذ الإقـدام عند ذاك ما هو إلّا انبعاث من تلك الـروح المقدّسة والتي تقدّست بفعل الإيمان، وبالتالي، يصبح الإقدام مقدّسًا؛ لأنّه بذاك اللحاظ الإيمانيّ هو فعل تقرّبيّ نحو الله تعالى؛ وما كان لله تعالى فهو مقدّس، لأنّ الارتباط بالمقدّس موجب للقداسة.

هـذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ دون درب الإيمـان الجهادَ الموجب للآلام، غير أنّ الشعور بالألم عندما يمتزج بنور الإيمان تتولّد منه القدرة على الصبر. فإنّ مثل هذا الصبر المؤلم يـذوب في إكسير الإيمان المقدّس، فيصير مرغوبًا بذاته، فلا يغدو الألم حينذاك عذابًا ووجعًا لا ينتهي.

والقدرة على الصبر المنبثقة من الإيمان أهمّ من الصبر، باعتبار أنّ الصبر عندها يكون فعلًا إيمانيًّـا. وقيمة ذلك اعتدال المزاج والمشاعر في الوجدان الإنسانيّ، وعليه، فلا تحقّق للجزع والاضطراب والتزلزل.

## د. ٢. تولّد الفضائل في النفس وترابطها

إنّ تنمية الفضائل في النفس لا يمكن أن تنفكّ عن الإيمان. بمعنى أنّ تولّد الفضائل يكون من اللوازم التي لا تفارق موضوعاتها، لأنّ نور الإيمان يجعل في النفس نورًا في حياتها، وكذلك تترابط النفس مع الحياة. والحياة لا تتجزّأ، فهي وحدة واحدة وجميع شؤونها مترابطة، وكلّ ما فيها يؤثّر بالآخر فلا يمكن أن يكون المجتمع فاسدًا في ثقافته السياسيّة، وقضائه، وأخلاقه، ثمّ يكون سليمًا في دينه مثلًا. وعليه، فإنّ وحدة الحياة وترابطها تقتضي وحدة الفضائل وترابطها. وبالتالي، فالبحث في الفضائل عن ملكات، لا عن تسميات، والملكات **لا تُجزّأ**. وعليه، فمن الخطإ العمل على منهجيّة تجزّئ الفضائل، لأنّ الملكة النفسيّة إن تحقّقت اندفع المرء اندفاعًا لفضائل متنوّعة؛ مثلًا لو تحقّقت ملكة العدالة ستتحقّق حتمًا الصلاة والصيام والصدق والأمانة وغيرها، وسيُترك جزمًا الكذب والنفاق والمحرّمات.

ولكن لو عملنا على التجزيء، وفكّكنا الفروع عن الأصول وعملنا جاهدين، مثلًا، على فضيلة الصدق استقلالًا، أو أداء الأمانة استقلالًا، فما لم تتحقّق ملكة العدالة المنبنية على الإيمان بالله تعالى، فعملنا عندئذ كمن يزرع بذورًا طيّبةً في أرضٍ غير صالحة للزراعة. فالنفس الإنسانيّة لا تتفكّك، والتعبير القرآنيّ **تزكية النفس** يطوي فيه مجمع الفضائل، وإن كان تشكيكيًّا.

والنتيجة، إنّ أرضيّة الملكات الفاضلة هي الإيمان بالله تعالى، والمعادلة: كلّما زاد الإيمان قويت الفضائل، وكلّما ضعف الإيمان ضعفت الفضائل وحلّت محلّها الرذائل؛ فمن غير الأرضيّة العقائديّة لا حياة لها؛ محوريّة الإيمان في انبثاق الملكات والفضائل.

وفي هذا السياق، يظهر الأصل المحوريّ الذي يجب البناء عليه وهو الإيمان بالله تعالى بلحاظ معرفته وحقيقته، ومراتبه، والآثار المترتّبة عليه، وكيفيّة زيادته، وعلاقته بالفضائل الأخرى.

وقد ورد عن الأصبغ بن نباتة ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام:

> الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد. والصبر على أربع شعب: على الشوق، والإشفاق، والزهد، والترقّب؛ فمن اشتاق إلى الجنّة سلا عن الشهوات، ومن أشفق من النار رجع عن المحرّمات، ومن زهد في الدنيا تهاون بالمصيبات، ومن ارتقب الموت سارع في الخيرات. واليقين على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأوّل الحكمة، وموعظة العبرة، وسنّة

الأوّلين، فمن تبصّر في الفطنة تأوّل الحكمة، ومن تأوّل الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنّما عاش في الأوّلين. والعدل على أربع شعب: على غائص الفهم، وغمرة العلم، وزهرة الحكمة، وروضة الحلم، فمن فهم فسّر جمل العلم، ومن علم شرح غرائب الحكم، ومن كان حليمًا، لم يفرّط في أمر يلبسه في الناس. والجهاد على أربع شعب: على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصدق في المواطن، وشنآن الفاسقين، فمن أمر بالمعروف شدّ ظهر المؤمن، ومن نهى عن المنكر أرغم أنف المنافق، ومن صدق في المواطن قضى الذي عليه، ومن شنأ الفاسقين وغضب لله عزّ وجلّ غضب الله له. فذلك الإيمان ودعائمه وشعبه. والكفر على أربع دعائم: على الفسق، والعتوّ، والشكّ، والشبهة [...][٢٦].

تبدو قيمة هذا النصّ الكامل في كونه يحدّد بدقّة دعائم الإيمان الأربعة، ودعائم الكفر الأربعة، وكذلك دعائم النفاق. ثمّ يذكر ما ينشعب منه كلّ منها، وذلك بنحو نسقيّ منطقيّ مترابط، وبعضه من القيم الفرديّة وبعضه من القيم الاجتماعيّة، أو أنّه رذيلة فرديّة أو اجتماعيّة.

إنّ تعليل الإمام عليه السلام لكلّ فضيلة أو رذيلة يؤسّس عليه الكثير من الأصول والرؤى الأخلاقيّة والقيميّة الثابتة، والتي تشكّل الشخصيّة المؤمنة المجاهدة، ذات السجايا النبيلة، ويمكن استثماره بنحو كبير، وهذا يغنينا عن كثير من التنظيرات الغربيّة للقيم القائمة على المنافع البراغماتيّة أكثر من قيامها على المبادئ الإلهيّة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ النصّ يمكن الاستفادة منه في تركيز الإيمان من خلال تركيز فروعه، وكذلك الأمر بالنسبة للكفر والنفاق فإنّه يمكن العمل على تجنّبهما من خلال اجتناب فروعهما، وآليّة ذلك تندرج في محور إكساب القيم.

## د. ٣. آثار الإيمان في الدنيا بلحاظ الآخرة

وللإيمان في الدنيا آثار، منها **الهداية**؛ قال تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٢٧]؛ والاستخلاف في الأرض، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾[٢٨]؛ والدفاع عنهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٢٩]؛ وعدم الاستواء مع

(٢٦) الشيخ الصدوق، الخصال، عليّ أكبر الغفاري (قم: جماعة المدرّسين، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، الصفحات ٢٣١ إلى ٢٣٥.
(٢٧) سورة الحجّ، الآية ٥٤.
(٢٨) سورة النور، الآية ٥٥.
(٢٩) سورة الحجّ، الآية ٣٨.

الفاسق، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾[30]؛ وخير البريّة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾[31]؛ وعدم الخوف، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾[32]؛ والاستمساك بالعروة الوثقى، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾[33]؛ والرفعة، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[34]؛ والخروج من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[35]؛ والنُّصرة، قال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[36].

## د. ٤. آثار الإيمان في الآخرة

أمّا آثاره في الآخرة: المغفرة والأجر العظيم، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[37]؛ والرزق الكريم، قال تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[38]؛ والنجاة، قال تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾[39]؛ والدخول في الرحمة، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾[40]؛ والدخول في الجنّة، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾[41]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ * وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾[42]؛ والخلود في الجنّة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[43]؛

(٣٠) سورة السجدة، الآية ١٨.
(٣١) سورة البيّنة، الآية ٧.
(٣٢) سورة الجنّ، الآية ١٣.
(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
(٣٤) سورة المجادلة، الآية ١١.
(٣٥) سورة الطلاق، الآية ١١.
(٣٦) سورة الروم، الآية ٤٧.
(٣٧) سورة الفتح، الآية ٢٩.
(٣٨) سورة الحجّ، الآية ٥٠.
(٣٩) سورة فصّلت، الآية ١٨.
(٤٠) سورة الجاثية، الآية ٣٠.
(٤١) سورة محمّد، الآية ١٢.
(٤٢) سورة الحجّ، الآيتان ٢٣ و ٢٤.
(٤٣) سورة هود، الآية ٢٣.

والدرجات العُلى، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَا﴾[44]؛ ولهم ما يشاؤون، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[45]؛ وثواب الله، قال تعالى: ﴿ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾[46]؛ وجزاء الضعف، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾[47].

(٤٤) سورة طه، الآية ٧٥.
(٤٥) سورة الشورى، الآية ٢٢.
(٤٦) سورة القصص، الآية ٨٠.
(٤٧) سورة سبأ، الآية ٣٧.

# الإيمان في كتاب الكافي للكليني[١]

## حسن بدران[٢]

تشـكّل المعالجة التي بين أيدينا نحوًا من إجالة النظر في نصوص الكافي، وملاحظة الإيمان الذي يستبق مجمل النسبيّات اللاحقة، والتي تحكم إليها آليّات الفهم المتّبعة في الفكر العقديّ، وما قد يترتّب وفق هذه الرؤية على صعيد الفهم والاستنتاج. وتبرز صورة الإنسان المؤمن بوصفه الخلاصة الإلهيّة التي استخلفها في الأرض، وما قد يعنيه ذلك من أنّ الإيمان هو ميزة في جوهر الإنسان قبل أن يكون سيرورة فعل، وسلوك طريق. لذلك يغلب على هذه النصوص - وفق هذه الرؤية - طابع التوصيف، والتصنيف، وإسباغ وضعيّات منجزة على حالات لا يسودها حراك، أو تتابعها تحوّلات اللحظة. في هذا المستوى تحديدًا، تطمح المقالة إلى محاولة إجراء قراءة للإنسان على ضوء أحداث ذلك الزمن المقدّس.

**المفردات المفتاحيّة**: الإيمان؛ الكليني؛ كتاب **الأصول من الكافي**؛ حديث الطينة؛ نظام الخلقة.

﴿ قالت الأعْرابُ آمَنّا ﴾[٣]

منذ البدء، نجد أنّ مفهوم الإيمان - في التداول العرفيّ - يتجاوز القلب إلى اللسان؛ ﴿ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾[٤]. وتكمن دلالة الإيمان هنا في «قبول الخبر»؛ لا فرق في ذلك بين

(١) نال كتاب **الكافي** من نعوت الثناء ما لم يحظَ به أيّ كتاب آخر، ووصفه أفاضل العلماء في سياق حديثهم عن أصول الحديث عند الشيعة بأنّه أقدمها وأعظمها وأحسنها وأتقنها وأشرفها وأوثقها وأتمّها وأجمعها. وهو كالشمس بين نجوم السماء، لم يُكتَب مثله في المنقول من آل الرسول، ولم يُصنَّف في الإسلام كتاب يوازيه أو يدانيه. والمؤلّف هو محمّد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ هـ)، عاش زمان الغيبة الصغرى، وعاصر سفراء الناحية المقدّسة، وألّف كتابه **الكافي** في فترة عشرين سنة ليكون مرجعًا أساسيًا للمسلمين. وينقسم الكافي إلى ثلاثة أقسام: **الروضة**، و**الأصول**، و**الفروع**. يتضمّن **الروضة** خطبًا ومواعظ وقضايا تاريخيّةً ترتبط بالأئمّة وغيرهم. ويحتوي **الأصول** على ثمانية كتب على الترتيب التالي: كتاب العقل والجهل، كتاب فضل العلم، كتاب التوحيد، كتاب الحجّة، كتاب الإيمان والكفر، كتاب الدعاء، كتاب فضل القرآن، كتاب العشرة. ويتضمّن **الفروع** أحاديث الأئمّة في مختلف الفروع الفقهيّة. استمدّ الكليني مادّته الحديثيّة من الأصول الأربعمائة التي تحوي أحاديث الأئمّة عليهم السلام. وقد دوّنها غالبًا بأسانيدها الكاملة.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكميّة.

(٣) سورة **الحجرات**، الآية ١٤.

(٤) سورة **المائدة**، الآية ٤١.

اللسان أو القلب[٥]. وحيث كانت الحقائق الشرعيّة في سياق التقرّر، استدعى الأمر توظيفًا إلهيًّا للمصطلح من خلال تشييده على أساس القلب، وبذلك تركّز الإيمان شرعًا في «القبول القلبيّ» باعتبار تمكن الاعتقاد في القلب، وفي «سكون النفس واطمئنانها» بوصفه إفعالاً من الأمن. ومن ثمّ، فقد أسهمت البنية المنطقيّة في صياغة الإيمان بوصفه تصديقًا وإيقانًا على قاعدة الإذعان العقليّ [الإيمان كمعرفة]، ليسري الإيمان بذلك على كافّة أنحاء الوجود الإنسانيّ، عقلًا وقلبًا، وفي مجالات القول والسلوك.

ومع ذلك، فقد استُعمل لفظ الإيمان في معانٍ ودلالات تتفاوت بالعموم والخصوص، بحيث تتّسع دائرة المفهوم تارةً لتشمل كلّ من اعتنق الإسلام دينًا، وتنحسر أخرى إلى خصوص أولئك الذين دخل الإيمان في قلوبهم، لتقتصر ثالثةً في الدلالة على التسليم المطلق لله تعالى.

الإيمان في شكله العامّ هو اسم للشريعة التي جاء بها النبي محمّد صلّى الله عليه وآله، فيوصف به كلّ من دخل في شريعته مقرًّا بالتوحيد والرسالة. وهو بذلك مجرّد إقرار وتصديق، لا يدخل العمل في مفهومه، أو يستلزمه بالضرورة، بل يُعطف عليه عطف مغايرة كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٦].

والإيمان في شكله الخاصّ «تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»[٧]. وهي مرحلة متقدّمة على الإسلام بحيث تستدعي العمل بمقتضاه؛ سواء أكان العمل من أجزائه أو من لوازمه، على اختلاف الآراء في ذلك.

ويختلف الإيمان بهذا المعنى عن الإسلام[٨]. فالإسلام هو ما ظهر من قول أو فعل، وهو شهادة أن لا إله إلّا الله، والتصديق برسول الله صلّى الله عليه وآله، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس[٩] من الفرق كلّها[١٠]. أمّا الإيمان فهو الهدى،

(٥) الدلالة هنا بنحو الاشتراك المعنويّ. وفي وجهة نظر مخالفة، الإيمان لغةً هو «القبول بالقلب»، واستعماله في «القبول باللسان» مجاز.

(٦) سورة البقرة، الآية ٨٢.

(٧) أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥م)، الجزء ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب آخر منه وفيه أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث ١، الصفحة ٢٧.

(٨) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب أنّ الإسلام يحقن به الدمّ [وتؤدّى به الأمانة] وأنّ الثواب على الإيمان، الحديث ٣، الصفحة ٢٤.

(٩) المصدر نفسه، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، الحديث ١، الصفحة ٢٥.

(١٠) المصدر نفسه، الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به[١١]. فمرجع الإيمان إلى ما استقرّ في القلب، وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ، وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره[١٢].

والإسلام، وإن شارك الإيمان بحسب الظاهر، وذلك في القول والفعل والأحكام والواجبات[١٣]، إلّا أنّه لا يشاركه في الباطن[١٤]. فالإيمان إقرار وعمل، والإسلام إقرار بلا عمل[١٥]. والإسلام يحقن به الدم، وتؤدّى به الأمانة، وتستحلّ به الفروج، والثواب على الإيمان[١٦]. والإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان والعبادات الأخرى. أمّا الإيمان فهو «معرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلمًا وكان ضالًّا»[١٧]. وقد يتحقّق الإسلام دون الإيمان[١٨]، ولا يكون إيمان بدون إسلام، فالإيمان أرفع من الإسلام؛ يضاعف الله عزّ وجلّ للمؤمن حسناته ويزيده على قدر صحّة إيمانه، ويفعل الله به ما يشاء من الخير[١٩]، ولا يقبل الله عملًا إلّا بالإيمان[٢٠].

إذًا، قضيّة تمييز الإيمان عن الإسلام تخضع لاعتبارين:

١. إنّ الإيمان هو ما ثبت وقرّ واستقرّ في قلب الإنسان من صفة الإسلام، وليس مجرّد ترتيب قوليّ، أو عمليّ، بحيث يوفّر عبورًا آمنًا من الكفر إلى الإسلام فحسب. فالإيمان يتجاوز الظاهر إلى الباطن، وهو ترسيخ للاعتقاد بالتوحيد والرسالة في قلب الإنسان ونفسه.

٢. إنّ الإيمان تصديق يستتبع العمل بمقتضاه على حسب درجة التصديق وقوّته[٢١]. وفي ذلك انعكاس للباطن على الظاهر، وعودة من الجوانح إلى الجوارح، وتجاوز لليقين

(١١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، الحديث ١، الصفحة ٢٥.

(١٢) المصدر نفسه، الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

(١٣) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢٥؛ الحديث ٣، الصفحة ٢٦؛ الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

(١٤) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢٥؛ الحديث ٣، الصفحة ٢٦؛ الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

(١٥) المصدر نفسه، باب أنّ الإسلام يحقن به الدمّ وأنّ الثواب على الإيمان، الحديث ٢، الصفحة ٢٤.

(١٦) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، الحديث ٤، الصفحتان ٢٤ و٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، باب آخر منه وفيه أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث ١، الصفحة ٢٧.

(١٩) المصدر نفسه، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

(٢٠) المصدر نفسه، باب في أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، الحديث ١، الصفحة ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٣٤. وفيه: «الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التامّ المنتهي تمامه، ومنه الناقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه».

المنطقيّ إلى اليقين القلبيّ، فالإيمان الصادق هو الإيمان المثمر؛ ذلك أنّ «الإيمان أن يطاع الله فلا يعصى»[٢٢]. والإيمان يضفي مزيدَ فضلٍ على العمل يفوق ما يضفيه الإسلام عليه.

والإيمان، في شكله الأخصّ، هو الرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله، والتسليم لأمر الله[٢٣]. وهو عزوف النفس عن الدنيا وسهر وظمأ وحضور دائم للآخرة في الأولى، ومعاينة حال أهل الجنّة والنار. كلّ ذلك بسبيل المشاهدة وإنارة القلب والبصيرة الربّانيّة[٢٤]. وهو إيثار إرادة الله على الميول والأهواء، وتجشّم الصعاب من أجله لا لشيء إلّا طاعةً لأمره. وقد تعرّضت الروايات له تحت عنوان «حقيقة الإيمان» تارةً، و«اليقين» تارةً أخرى.

فالإيمان هنا يراد به كمال الإيمان ويترادف بذلك مع مرتبة اليقين[٢٥]. ذلك اليقين الذي تنوّعت الإشارة إليه على لسان أهل الحقيقة: «رؤية العيان بقوّة [بنور] الإيمان لا بالحجّة والبرهان. ومشاهدة الغيوب بصفاء القلوب. وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار. وطمأنينة القلب على حقيقة الشيء. وتحقيق التصديق بالغيب بإزالة كلّ شكّ وريب»[٢٦].

هذه المراتب الثلاث أقرب ما تكون إلى الإيمان الفقهيّ (العامّ)، ثمّ الكلاميّ (الخاصّ)، ثمّ الصوفيّ (الأخصّ) على الترتيب السابق. وتتبلور هويّة الإيمان أكثر كلّما توغّلنا في الخصوص وابتعدنا عن العموم.

---

(٢٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب آخر منه وفيه أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث ٣، الصفحة ٣٣.

(٢٣) في حديث رواه الإمام الباقر عليه السلام، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله سأل قومًا عن حقيقة إيمانهم، فقالوا: «الرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله، والتسليم لأمر الله»، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «علماء حكماء [حلماء] كادوا أن يكونوا من الحكمة أنبياء، فإن كنتم صادقين فلا تبنوا ما لا تسكنون، ولا تجمعوا ما لا تأكلون، واتّقوا الله الذي إليه ترجعون».
انظر، المصدر نفسه، باب حقيقة الإيمان واليقين، الحديث ١، الصفحتان ٥٢ و٥٣.

(٢٤) في حديث حارثة بن مالك، وسؤال رسول الله صلّى الله عليه وآله له عن حقيقة إيمانه، قال: «يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت هواجري، وكأنّي أنظر إلى عرش ربي [و]قد وضع للحساب، وكأنّي أنظر إلى أهل الجنّة يتزاورون في الجنّة، وكأنّي أسمع عواء أهل النار في النار»، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: «عبد نوّر الله قلبه، أبصرت فاثبت»؛ انظر، المصدر نفسه، باب حقيقة الإيمان واليقين، الحديث ٣، الصفحة ٥٤.

(٢٥) عن يونس قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الإيمان والإسلام، فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: إنّما هو الإسلام، والإيمان فوقه بدرجة، والتقوى فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق التقوى بدرجة، ولم يقسم بين الناس شيء أقلّ من اليقين. قال: قلت فأيّ شيء اليقين؟ قال: التوكّل على الله، والتسليم لله، والرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله». انظر، المصدر نفسه، باب فضل الإيمان على الإسلام واليقين على الإيمان، الحديث ٥، الصفحة ٥٢.

(٢٦) الجرجاني، **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥م)، الصفحة ٣٨٠.

وفي مجـال التمييز بـين الاصطلاحَين الأخيرَين، يمكن أن نلاحـظ أنّ الإيمان، من وجهة كونــه مفهومًا كلاميًّا، «يعكس ويكشف - وإن يكن ذلك على نحو خاصّ جدًّا - الطبيعة الحقيقيّــة 'للإيمان' بوصفه حدثًا وجوديًّـا، أي شيئًا عاشه فعليًّا في مسـيرة التاريخ المؤمنون المسلمون وعَمَر قلوبهم»[٢٧]، إلّا أنّ علم الكلام

> ليس في وسعه أن يعالج معالجةً شاملةً مسائل الإيمان التي عمرت قلـوب المسلمين على امتداد العصور، ما يعني أنّ المعالجة الكلاميّة المدرسيّة لمفهوم الإيمان أقرب إلى ملامسة الجانب الخارجيّ الشكليّ للمسألة؛ ذلك لأنّها معالجة عقليّة لمسألة وجدانيّة ضاربة الجذور في أعماق النفس. لكنّ هذا الخارجيّ الذهنيّ، تجلٍّ ذاتيّ لـ (الداخليّ)[٢٨].

إنّ التعريف الكلاميّ يمثّل عمليّة عقلنة الإيمان،

> تلك العمليّة التي واصل بها المسلمون الظفر بتبصّر تحليليّ وعقلانيّ متّقد دائمًا في ماهيّة الإيمان، كما انعكس في وعيهم. وبهذا الصنيع نجحوا في كشف البنية المفهوميّة للإيمان، لكنّ شيئًا شخصيًّا جدًّا، شيئًا حيويًّا حقًّا، أفلت من الشبكة الدقيقة لتحليلهم[٢٩].

وفي سبيل الظفر بفهم شامل حقًّا للإيمان، لا الكشف عن البنية المفهوميّة فحسب، يدعو إيزوتسو إلى ضرورة إعداد عمل تحليليّ في شأن ماهيّة التقوى وتطوّرها ومفهومات مفتاحيّة أخرى في التصوّف:

> وإنّه فقط عندما تُجمع النتائج المحصول عليها في العملين التحليليّين كليهما، الكلاميّ والصوفيّ، وينسّـق فيمـا بينهما، نستطيـع أن نأمل الحصول على صورة كاملة للإيمـان على غرار ما فهم في الإسلام[٣٠].

والملاحظة الجديرة بالذكر، أنّ دراسة الإيمان وفق المنحى الكلاميّ كانت تمليه ضرورات عمليّــة شغلت حيّزًا كبيرًا مــن الاهتمام الفكريّ والعقديّ للمسلمــين، فيما تعزى الدراسة الصوفيّة للإيمان إلى ضرورات معرفيّة وداخليّة بحتة. الإيمان الكلاميّ يفترض مقولات محدّدةً تسهــم في البناء العقديّ بوصفها الحدّ الأدنى لنصــاب الإيمان، بينما يتطرّق الإيمان الصوفيّ إلى الكشــف عن مجالات أوســع، إلى تبصّر حقائق المبدإ والمعاد متطلّبًـا بذلك كمال الإيمان

(٢٧) توشيهيكو إيزوتسو، **مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ: تحليل دلاليّ للإيمان والإسلام**، ترجمة عيسى عليّ العاكوب، الكتاب الثالث من سلسلة مؤلفات الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو الإسلاميّة (حلب: دار الملتقى، ٢٠١٠)، الصفحات ١٨

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٣١٨ و٣١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٣١٨ و٣١٩.

(٣٠) المصدر نفسه.

وتمامــه. وبكلمة، يسعى الإيمان الكلاميّ إلى التخلّص من الشرك والإلحاد في القول والعمل والنيّــة، فيما يسعى الإيمان الصــوفيّ إلى استحواذ الكمالات الإلهيّة قولًا وفعلًا وحالًا. وقد يبــدو بالتأمّل أنّ أحد المجالَين لا ينفكّ عن الآخر مــن حيث الأسباب والنتائج، إلّا أنّ بؤرة الاهتمــام والنظر هي ما يميّز أحد العلمين عن الآخــر مضافًا إلى لغة التعبير وأسلوب العمل. ولا يمكــن إزالة الفاصلة بين الإيمــان الكلاميّ والصوفيّ إلّا حين نتحدّث عن الإيمان بوصفه حالةً وجوديّةً وكيانيّةً شاملةً، تتجاوز أيّ تشطير أو تحييد في داخل الذات الواحدة.

## مصدر الإيمان

الإيمان صفة إنسانيّة، بمعنى أنّ الإنسان هو الذي يتّصف بالإيمان ويكون مؤمنًا. ومع ذلك، يمكــن التساؤل حول منشإ هــذا الاتّصاف، مثله في ذلــك مثل سائر النشاطــات الإنسانيّة الأخــرى. فهل الإيمان قــرار إنسانيّ محض، نابع من الإرادة والاختيــار الإنسانيّ، أم أنّه قرار إلهــيّ صادر عن المشيئة الإلهيّــة؟ وإلى أيّ مدًى يمكن للفعاليّة الإنسانيّة أن تسهم في صناعة الإيمان؟

للوهلة الأولى، يظهر من حديث الطينة[٣١] الذي يتصدّر نصوص الإيمان في كتاب **الكافي** أنّ الإيمان ليس خيارًا مكتسبًا يحقّق به الإنسان هويّته الإيمانيّة بصورة طوعيّة، بمقدار ما هو قــرار إلهيّ تمّ اتّخــاذه في مرحلة سابقة على وجود الإنســان وتكوينه. فالإيمان وضع منجز يتماهــى مع الطبيعة الأولى لمن تمّ انتخابهم من قبل المشيئــة الإلهيّة للقيام بهذه المهمّة. وهذا الأمر من شأنه أن يضع الإيمان في مهبّ التساؤل حول وجود دوافع حقيقيّة لدى الإنسان، والذي سوف يتّخذ لاحقًا طابعًا كلاميًّا محضًا.

إنّ تحديــد مصدر الإيمان خارج السياق الإنسانيّ سوف يضع الإنسان في دائرة الانفعال السلبيّ على مستوى تقرير مصيره وغاياته الوجوديّة، الأمر الذي يصطدم وضرورات الدين من صحّة التكليف، وانتفاء العبثيّة في الحساب، ومقتضى العدل في العقاب. إلّا أنّ استفاضة

(٣١) «إنّ الله عــزّ وجــلّ خلق النبيّين من طينة علّيّين: قلوبهم وأبدانهم. وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة، و[جعل] خلق أبدان المؤمنين من دون ذلك. وخلق الكفّار من طينة سجّين: قلوبهم وأبدانهم. فخلط بين الطينتين، فمن هذا يلد المؤمن الكافر ويلد الكافر المؤمن، ومن ههنا يصيب المؤمن السيّئة ومن ههنا يصيــب الكافر الحسنة، فقلوب المؤمنين تحنّ إلى ما خلقوا منه وقلوب الكافريــن تحــنّ إلى ما خلقوا منه». انظر، **الأصــول من الكافي**، مصدر سابق، باب طينة المؤمــن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

النصّ في هذا المجال لا تدع مجالًا للمرور العابر على فكرته، لاسيَّما مع توافر مضمونه على شواهد داعمة من آيات القرآن الكريم، ولو بنحو ينأى به عن مناكفة المعتقدات الإيمانيّة السائدة.

في هذا المجال، لا يمكن النكوص إلى بعض الاتّجاهات التقليديّة التي استندت إلى التفسير الصامت، بأن ردّت العلم بمضمون النصّ إلى أهله نتيجة إجماله، أو حملته على التقيّة لدواع احترازيّة، فضلًا عن الاتّجاهات الحرفيّة التي أساءت إلى النصّ بالاجتزاء والتعطيل. لهذا، يتّجه البحث في مثل هذه القضيّة التي تحظى بأهمّيّة بالغة في البحث الكلاميّ، إلى ملاحظة بنية النصوص الكلّيّة وتعميق الفكر فيها بغية استخراج الدلالات الممكنة والمعقولة والمتطابقة مع ضرورات الفكر الدينيّ. وفي أفضل الأحوال، ينشأ عن تفسير الطينة بالخلقة والجِبِلّة أنّ الإنسان مجبول قلبًا وبدنًا، فطرةً وغريزةً، وذلك من أصول متنوّعة، ما يعني تعدّد الميول والغرائز واختلافها وتنوّعها في الشخص الواحد تنوّعًا جِبِلّيًا.

إنّ هذا النمط من التفسير، والذي يحيل إلى الاختلاف في الاستعدادات والقابليّات، قد يتضارب مع معطيات النصّ الصريحة في حتميّة الوقوع في مستلزمات الطينة، وحتميّة العود إلى مآلاتها[٣٢]، ممّا يشرّع السؤال حول تفسير هذه الحتميّة، وذلك بإرجاع مفاعيل الطينة إلى علمه تعالى بما يصير إليه الإنسان في المآل بسبب أفعاله الاختياريّة؛ ذلك «أنّ اقتضاء الطينة للسعادة أو الشقاء ليس من قبل نفسها، بل من قبل حكمه تعالى وقضائه ما قضى من سعادة وشقاء»[٣٣]. أو من خلال إرجاع مفاعيل الطينة إلى الاختيارات الميثاقيّة لأرواح عالم الذرّ. وفي هذين التفسيرَين محاولة صريحة للإحالة إلى اختياريّة الإنسان، وإقرار بوجود الدوافع الحقيقيّة لديه.

ومجمل القول، إنّ النصّ هنا يحيل مصدر الإيمان إلى نوع من الحتميّة التي تربط بين البدايات والنهايات، بين النشأة من طينة الجنّة أو طينة النار، وحتميّة انتهاء الأشياء إلى ما بدأت منه، ويبقى التساؤل: هل أنّ هذه الحتميّة ناشئة عن دوافع إنسانيّة ضمنيّة، أو أنّها نابعة من أسباب خارجيّة؟ هذا ما لا يجيب عليه النصّ، ولا ينبغي أن نتوقّع منه ذلك، لا سيّما وأنّ فلسفة النصّ هنا تتجاوز الإطار الكلاميّ الضيّق القائم على التنابذ بين الثنائيّات الحصريّة، والذي تتشكل منه بيئتنا الثقافيّة في الغالب، إلى إطار أكثر شموليّة يؤسّس لنظام الكائنات

(٣٢) انظر، المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣؛ الحديث ٣، الصفحة ٣.

(٣٣) المصدر نفسه، الحديث ١، تعليقة السيّد الطباطبائي في الهامش، رقم ٣، الصفحة ٣.

مـن خلال الفاعليّة الإلهيّة كنشاط وحيد ومتعالٍ وسابـق على كلّ شيء. تلك الفاعليّة التي تقوم على أساس نظام العدل والحكمة بوصفهما فعل الله تعالى، ويتمثّل فيها الإنسان بوصفه نفخـة الروح، المستخلف في الأرض، المخلوق الأوفر حظًّا لجهة استحواذ كمالات الذات والصفات والأفعال.

وعليـه، ينبغي أن تقوم قراءتنا لمرحلة التأسيس هذه على أساس طبيعة النظام الكلّيّة بعيدًا عـن أيّ نسبيّات لاحقة. وهذا التوجّه له مـا يبرّره، ذلك أنّ الكلام عن عالم مفارق لا يتيسّر إلّا بلسـان ولغة مفارقة، ويستدعي ذلك ضـرورة تجاوز شكل اللغة إلى روحها، الأمر الذي مـن شأنه أن يسبغ على المفردات دلالات تمثيليّة، أو تأويليّة، بحيث تغطّي مساحةً أوسع من الوقائع وتمكّن من مقاربة الحدث بالنحو الذي يجعله قابلًا للفهم. ويظهر التأسيس الإنسانيّ في حديث الطينة كنشاط متميّز، من شأنه أن يضعنا عند المعطيات التالية:

## الخلق

يفهـم من بعض هـذه الروايات أنّ الطينة طينتان: طينة النبيّين، حيث خلقوا من طينة عليّين، قلوبهـم وأبدانهم[٣٤]، وطينـة المؤمنين فرع من تلك الطينـة[٣٥]، إذ قلوب المؤمنين من طينة عليّـين، وأبدانهم مـن دون ذلك[٣٦]، وهذا الخلق من فعـل الله بوصفه فالق الحبّ[٣٧]. وفي المقابل، خلق الكفّار مـن طينة سجّين؛ قلوبهم وأبدانهم[٣٨]، وهي طينة الناصب[٣٩]، وهذا الخلق أيضًا هو فعل الله تعالى بوصفه فالق النوى[٤٠].

وفي روايـة أخـرى أنّ الأقسـام ثلاثـة؛ حيـث أضيـف إلى القسمَـين السابقَـين طينة

(٣٤) **الأصـول مـن الكافي**، مصدر سابق، باب طينـة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢. ويحتمـل أن يراد بالقلب هنا العضو المعـروف الـذي يتعلّـق الروح أوّلًا بالبخـار المنبعث منه، فلا ينـافي ما مرّ في باب خلـق أبدان الأئمّة عليهـم السـلام من أنّ أجسـادهـم مخلوقـة من طينة عليّين وأرواحهم مخلوقة من فوق ذلك، على أنّه لو أريد به الروح أمكن الجمع بجعل الطينة مبدءًا لها مجازًا باعتبار القرب والتعلّق، أو بتخصيص النبيّين بغيره صلّى الله عليه وآله. انظر، محمّد باقر المجلسي، **مرآة العقول في شرح أخبـار آل الرسـول**، تحقيق السيّد جعفر الحسيني (طهران: دار الكتـب الإسلاميّة، ١٤١٠ هـ/ ١٩٨٩ م)، الجزء ٧، الصفحة ٢.

(٣٥) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٣٦) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢.

(٣٧) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

(٣٨) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢.

(٣٩) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٤٠) المصدر نفسـه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

«المستضعفين»، وهي من تراب[41]، ولعلّه كناية عن الحياديّة التامّة، أو القابليّة المحضة. والإشارة إلى القلب والبدن فيه تأكيد على محوريّة الإيمان والعمل؛ القلب بوصفه موطن الإيمان، والبدن بوصفه مورد العمل.

## الخلط

تتابع الروايات تصوير عمليّة الخلط بين الطينتين والتي يبدو أنّها من أمر الله تعالى. من هذا يلد المؤمن الكافر وبالعكس، ومن هنا يصيب المؤمن السيّئة، والكافر الحسنة[42]. ويخرج الحيّ من الميّت، ويخرج الميّت من الحيّ[43]. وفي هذا الخلط والعرك ما يوحي بجامعيّة الإنسان لكلّ أصول ومراتب الطينة، وانفتاح إمكانيّة التعديل بينها رقيًّا وسُفلًا.

## الحنين

ثمّة إقرار بالحنين الذي يكتنف القلوب إلى أصولها، ما يعني وجود ميل أصليّ مركوز في الإنسان، كلّ بحسب ما نشأ منه، ذلك أنّ القلب يحنّ إلى الطينة التي خلق منها[44]، فالمؤمن من طين لازب[45]، قلوبهم تهوي إلينا[46]، أمّا طينة الناصب فهي من حمإ مسنون[47]، قلوبهم تهوي إليهم[48].

## استقرار الإيمان وثباته

تفترض روايات الطينة - ظاهريًّا - أنّ الإنسان منجز على مستوى الإيمان والكفر منذ الخلقة، ليس على مستوى الذات فحسب، بل على مستوى العمل أيضا:

> فقال للذي بيمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصدّيقون والمؤمنون والسعداء ومن أُريد كرامته، فوجب لهم ما قال كما قال. وقال للذي بشماله: منك الجبّارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن أُريد هوانه وشقوته، فوجب لهم ما قال كما قال[49].

(٤١) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.
(٤٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.
(٤٣) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.
(٤٤) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢.
(٤٥) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.
(٤٦) المصدر نفسه، الحديث ٤، الصفحة ٤.
(٤٧) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.
(٤٨) المصدر نفسه، الحديث ٤، الصفحة ٤.
(٤٩) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

ويظهر الإنسان وفـق هذا المنظور بوصفه ذلك العامل الذي اتّحد بعمله، وأنجز ما عليه، فلا ترقّب فيه ولا انتظار، ما يعني أنّ هذه الروايات تتحدّث عن أحداث الزمن المقدّس حيث لا توجـد فاصلـة أو مراجعة بين المقدّمـات والنتائج، ولا ملك حينئـذ إلّا لله. وهنا لا يليق الحديـث عـن أيّ فاعليّة يمكن أن تنسب لغير الله تعالى. إنّ جميـع الفاعليّات الأخرى -بما فيهـا الفاعليّـات الاختياريّة- ترجع إلى فاعليّة الله سبحانه ومشيئتـه والتي تتمثّل في النظام الكلّـيّ المقرّر وفقًا لعلمه النافذ، حيث تعدّ حركة الإنسان الاختياريّة من مقرّراته. لذلك لا يتحوّل مؤمن عن إيمانه، ولا ناصب عن نصبه، ولله المشيئة فيهم[٥٠]. ففي ذلك الزمن المقدّس ثمّـة قرارات نافذة في كلّ الأشياء، إنّ طينة المؤمن لم تنجّس أبدًا[٥١]، وإنّ الله عزّ وجلّ خلق خلقًـا للإيمـان لا زوال له، وخلق خلقًـا للكفر لا زوال لـه[٥٢]. وإنّ المؤمنين يعودون إلى ما خلقـوا منـه، وكذلك الكفّار يعودون إلى ما خلقوا منـه[٥٣]. وإنّ الله تعالى خلق النبيّين على النبوّة فلا يكونون إلّا أنبياء، وخلق المؤمنين على الإيمان فلا يكونون إلّا مؤمنين[٥٤]. وجبلهم على نبوّتهم، فلا يرتدّون أبدًا، وجبل الأوصياء على وصاياهم فلا يرتدّون أبدًا، وجبل بعض المؤمنـين على الإيمان فلا يرتدّون أبدًا[٥٥]. إنّ الروايات تنطـق بلسان العلم النافذ وذلك في إطار ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[٥٦]، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٥٧].

وتفيد عبارتا «خلقهم على الإيمان» و«جبلهم» أنّ الإنسان يولد على فطرة الإيمان، لكن دون أن يستلـزم الفطـر وقوع الجبر في مسيرة الإيمان بطبيعة الحـال. لهذا يبقى البعض على مـا جبل عليه بسبب احتفاظـه بالنقاء، ولهذا السبب «لا يكونون إلّا مؤمنين» و«لا يرتدّون أبـدًا». هكـذا تترتّب النتائج على المقدّمـات بنحو حتميّ. إلّا أنّ البعض الآخر لا يحتفظ بذلـك النقاء، كما يفهم من التعبـير بلفظ «بعض» في الرواية: «وجبـل بعض المؤمنين على الإيمـان فـلا يرتدّون أبدًا». إذًا، مشيئة الله تعالى لا تعمل بنحو جزافيّ، بل هي تعبير آخر عن النظام القائم على الحكمة والعدل، ووضع الأشياء في مواضعها.

(٥٠) الأصول من الكافي، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٥١) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٣.

(٥٢) المصدر نفسه، باب المُعارين، الحديث ٣، الصفحة ٤١٨.

(٥٣) المصدر نفسه، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ٥، الصفحتان ٤ و٥.

(٥٤) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٤، الصفحة ٤١٨.

(٥٥) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٥، الصفحة ٤١٩.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ١١٧.

(٥٧) سورة القمر، الآية ٥٠.

هكـذا تقوم الدراسة التقليديّة على افتراض أنّ لله تعـالى علمًا سابقًا متعلّقًا باستعدادات كلّ إنسان وقابليّاته وما يؤول إليه من مراتب الإيمان الكاملة، أو الكفر الكامل، أو ما بينهما. فكأنّـه خلقه لذلك. وهو افتراض يستند إلى تصوّر آنيّ ناشئ من وقوعنا على نقطة معيّنة في خطّ الزمن، وهذا الوضع من شأنه أن يضفي علينا تصوّرات معيّنة عن تخلّل حالات السبق واللحوق في العلم الإلهيّ، بحيث تفهم الأزليّة والأبديّة هنا كما لو أنّهما حالتان منفصلتان في مجـال الزمن السرمديّ، لا على أنّهما كينونة واحـدة مكتملة، ووضعيّة منجزة لا ترقّب فيها ولا مراجعة.

## استيداع الإيمان وإعارته

تتجلّـى مشيئـة الله تعالى مـن خلال الهداية الخاصّـة التي يؤيّد بها إيمان مـن يستحقّ لحسن اختيـاره، ويمنع تلك الألطاف عمّن لم يستحقّ لسـوء اختياره: «فمنهم من هدى الله ومنهم من لم يهده الله»[٥٨]، والاستحقاق هنا من مستلزمات النظام العامّ، ذلك أنّ احتفاظ الإنسان بنقاء الفطـرة، والتفكر، واستماع صـوت الحقّ، والمجاهدة في الله يوجـب إدراك اللطف والتوفيـق والرحمـة ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَـدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُـبُلَنَا ﴾[٥٩]. وخـلاف ذلك يوجب سلب الرحمة واللطف والتوفيق.

وعليـه، لا يتنافى ما تقدّم مع المقرّرات العقديّة مـن أنّ الإنسان لم يكن مجبورًا على شيء مـن الكفر أو الإيمـان، ذلك أنّ الله تعالى خلـق الإنسان على فطرة قابلة للإيمـان، وأتمّ عليه حجّتـه عـبر الرسل: «خلق الناسـ كلّهم على الفطـرة التي فطرهم عليهـا، لا يعرفون إيمانًا بشريعـة ولا كفرًا بجحود، ثمّ بعث الله الرسل تدعو العبـاد إلى الإيمان به»[٦٠]. هكذا تظهر صـورة الإنسان في بعض روايات **الكافي** وهو في سياق الاكتمال، وهي تفصح عن مجالات التحوّل في الإيمان والذي يتنوّع وجودًا وعدمًا، شدّةً وضعفًا، بحسب النظام المقرّر في عالم الخلقـة (الطينـة)، دون أن يتنافى ذلك مع ما يضفيه العمل على سـيرورة الإيمان. وتستعمل عبارات مثل «غرز» و«فطر» و«جبل» للإشارة إلى ما تختزنه الإنسانيّة من ميول تلقائيّة إلى الوقائع الحقيقيّة، وهذه الميول المتأصّلة في الإنسان إنّما تنشد الحقائق المتأصّلة في متن الواقع. ولهذا فإنّ الانحراف عن مسار الفطرة هو نتيجة لتدخّلات عوامل سالبة تنبع من تصوّرات مستجـدّة لواقـع وهميّ، وتستتبع رغبةً موافقةً تنشأ عنهـا إرادة فعليّة في نفس الاتّجاه. مثل

(٥٨) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب ثبوت الإيمان وهل يجوز أن ينقله الله، الحديث ١، الصفحة ٤١٧.

(٥٩) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

(٦٠) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب ثبوت الإيمان وهل يجوز أن ينقله الله، الحديث ١، الصفحة ٤١٧.

هذه الميول المستحدثة قد تدفع الإنسان إلى الانتقال بملء إرادته من الإيمان إلى الكفر.

وتستفيض الروايات في الإشارة إلى أولئك الذين يعانون من حالة التقلّب بين الإيمان والكفر، وهؤلاء لم يخلقوا من طينة علّيين أو سجّين، وهم أشبه بالمستضعفين المخلوقين من تراب. ودلالة التراب هنا هي في أنّه لا يستمسك أو يكون لازبًا، من هنا تأتي مفردتا «العارية» و«الاستيداع» تعبيرًا عن اللطف الإلهيّ بهم حيث يعارون الإيمان. والفضل من الله تعالى لا يتنافى مع نظام الأسباب وترتّب النتائج على مقدّماتها ترتّبًا حتميًّا. فكما أنّ الإيمان يكون مستقرًّا بحيث لا يزول، كذلك يكون مستودعًا مُعارًا بحيث يزول بحدوث ضدّه: «وخلق خلقًا بين ذلك واستودع بعضهم الإيمان، فإن يشأ أن يتمّه لهم أتمّه، وإن يشأ أن يسلبهم إيّاه سلبهم»[٦١]. «وقوم يعارون الإيمان ثمّ يُسلَبونه ويسمّون المعارين»[٦٢].

ومرّةً أخرى، ينبغي أن نرى هذه الوقائع على ضوء البنية الكلّيّة للنظام التي يقتضيها العدل، ذلك أنّ الله تعالى -بمقتضى عدله- لا يسلب الإيمان من أحد بعد تحقّقه: «فمن آمن بالله، ثمّ ثبت له الإيمان عند الله، لم ينقله الله عزّ وجلّ [بعد ذلك] من الإيمان إلى الكفر»[٦٣]. بل يستند سلب الإيمان إلى الإنسان نفسه كما في الرواية: «إنّ فلانًا كان مستودعًا إيمانه، فلمّا كذب علينا سُلب إيمانه ذلك»[٦٤]، والمعيار في تمييز الإيمان المستودع عن الإيمان الثابت يعود إلى الإنسان نفسه: «من كان فعله لقوله موافقًا فأثبت له الشهادة بالنجاة، ومن لم يكن فعله لقوله موافقًا فإنّما ذلك مستودع»[٦٥]. وكذلك تستند فعاليّة الإيمان إلى الإنسان: «ومنهم من أعير الإيمان عاريةً، فإذا هو دعا وألحّ في الدعاء مات على الإيمان»[٦٦].

إنّ عبارة «فإن يشأ أن يتمّه لهم أتمّه، وإن يشأ أن يسلبهم إيّاه سلبهم» تكشف عن قابليّة الإتمام والسلب، تلك القابليّة التي ترجع إلى قانون الطبيعة. إنّ الله تعالى يتحدّث إلينا في هذا المقطع بلسان الطبيعة ولكن من داخل دائرة الزمن المقدّس. وفي ذلك النطاق تحديدًا، يُحدِث الله تعالى فينا إرادة الإيمان والعمل به: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ

(٦١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب المعارين، الحديث ١، الصفحة ٤١٧؛ وانظر، الحديث ٣، الصفحة ٤١٨، قال: «[...] أعاره الإيمان، يسمّون المعارين، إذا شاء سلبهم [...]»؛ والحديث ٤، الصفحة ٤١٨، قال: «وأعار قومًا إيمانًا، فإن شاء تمّمه لهم وإن شاء سلبهم إيّاه».

(٦٢) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٢، الصفحة ٤١٨.

(٦٣) المصدر نفسه، باب ثبوت الإيمان وهل يجوز أن ينقله الله، الحديث ١، الصفحتان ٤١٦ و٤١٧.

(٦٤) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٤، الصفحة ٤١٨.

(٦٥) المصدر نفسه، باب في علامة المعار، الحديث ١، الصفحة ٤٢٠.

(٦٦) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٥، الصفحة ٤١٩.

إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ﴾[٦٧]. وما علينا سوى أن نستحثّ الخطى بخوف ورجاء، وحين يترتّب الإيمان أو الكفر على عمل الإنسان، يتحقّق استحقاق التوفيق أو الخذلان من الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٦٨]، وبذلك ننجو لا بالعمل وحده. إنّ الله سبحانه يتحدّث إلينا من منطلق الزمن المقدّس، وفي ذلك الزمن تزول الفاصلة بين عوالم الوجوب والإمكان، الغيب والشهادة، ويمكن الكلام عن تلك العوالم بلغة واحدة لا يشوبها أيّ تفصيل أو تفكيك.

إنّ الإقرار بوجود دوافع حقيقيّة لدى الإنسان على مستوى التجربة الإيمانيّة، يفترض إرجاع دوافع العمل لديه إلى ما طبع في القلب. وقد ورد في بعض روايات **الكافي** أنّ القلوب على ثلاثة أو أربعة أنواع، وذلك على حسب مراتب الإيمان أو عدمه: «إنّ القلوب أربعة: قلب فيه نفاق وإيمان، وقلب منكوس، وقلب مطبوع، وقلب أزهر أجرد»[٦٩]. والقلب الأزهر هو قلب المؤمن، فيه مصابيح تزهر، أو فيه كهيئة السراج: «إن أعطاه شكر وإن ابتلاه صبر»[٧٠] فهو «قلب مفتوح» و«لا يطفأ نوره إلى يوم القيامة»[٧١]. والقلب المنكوس هو قلب المشرك والكافر، «لا يعي شيئًا من الخير»[٧٢]، وهو مصداق للآية الكريمة ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٧٣].[٧٤] والقلب الذي فيه إيمان ونفاق هو قلب غير مستقرّ: «إنّ العبد يصبح مؤمنًا ويمسي كافرًا، ويصبح كافرًا ويمسي مؤمنًا»[٧٥]، «فإن أدرك أحدهم أجله على نفاقه هلك، وإن أدركه على إيمانه نجا»[٧٦]، وهو الذي «فيه نكتة سوداء، فالخير والشرّ فيه يعتلجان فأيّهما كانت منه غلب عليه»[٧٧]. والقلب المطبوع هو قلب المنافق[٧٨].

ودلالة كلّ ذلك، أنّ ثبات الإيمان ناشئ من اشتداد ضياء القلب، كما أنّ ثبات الكفر ناشئ من اشتداد ظلمته، أمّا الإيمان المتزلزل فهو ناشئ من اختلاط الضياء والظلمة في

---

(٦٧) سورة الحجرات، الآية ٧.

(٦٨) سورة التكوير، الآية ٢٩.

(٦٩) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب في ظلمة قلب المنافق ونور قلب المؤمن، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و٤٢٣.

(٧٠) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و٤٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٤٢٣.

(٧٢) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٤٢٣.

(٧٣) سورة الملك، الآية ٢٢.

(٧٤) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب في ظلمة قلب المنافق ونور قلب المؤمن، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و٤٢٣.

(٧٥) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٢، الصفحة ٤١٨.

(٧٦) المصدر نفسه، باب في ظلمة قلب المنافق ونور قلب المؤمن، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و٤٢٣.

(٧٧) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٤٢٣.

(٧٨) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و٤٢٣.

القلب. وهذا التنوّع لا يمكن إحالته إلى اختيارات عشوائيّة، وإنّما هو نتيجة اقتضاءات نظام الخلقة المبثوث في قلب الإنسان وفي جوارحه.

## اقتضاءات نظام الخلقة

يتوزّع نظام الاقتضاءات هذا وفق نصوص الطينة في **الكافي**[٧٩] إلى مراحل أربعة:

### ١. وجود الاقتضاءات

كالماء العذب الذي منه خلق الجنّة وأهل الطاعة، والملح الأجاج الذي منه خلق النار وأهل المعصية. وتتجلّى العلاقة هنا بين المقتضي ومآلاته بنحو محكم لا يقبل التخلّف.

### ٢. تداخل الاقتضاءات

«أمَرَهما فامتزجا»، ويمكن أن نلحظ هنا وقوع هذا الأمر في أصول الأشياء ونظامها وقبل وجود الأفراد. وبذلك ينفتح باب القابليّة في الأشياء، وينزاح باب الجبر.

### ٣. فرز الاقتضاءات

وهو العرك الشديد الذي يترتّب عليه فرز الموجودات بحسب نظام الاقتضاءات إلى قسمين: ما فيه اقتضاء الطاعة وهم أصحاب اليمين، وما فيه اقتضاء المعصية وهم أصحاب الشمال. وهو اقتضاء ممشوج بالقابليّة والاستعداد السابقَين على هذا الفرز. إذًا، ينبغي ملاحظة أنّ المزج سابق على العرك، أي أنّ نظام الاقتضاءات المتداخلة قُرّر قبل وجود الأرواح (الذرّ)، فالنظام سابق على وجود الأفراد، وهذا يعني أنّ وجود الأفراد قائم على ذلك النظام.

### ٤. ثبات الاقتضاءات

طالما أنّ الاقتضاء موجود فلا بدّ أن يترتّب عليه مقتضاه من الإيمان أو الكفر بلا تخلّف، ومن ترسيم مستتبع للطاعة والمعصية، وهو إشارة إلى ثبات النظام الأصليّ. وينبغي أن نميّز هنا بين الاقتضاء الخالص والخليط الاقتضائيّ؛ فالاقتضاء الخالص يشير إلى الأصول التي تكون مآلاتها حتميّةً مع حفظ النقاء، أمّا الخليط الاقتضائيّ فيمكن أن تتعدّد صوره بحسب غلبة الاقتضاء فيه. ومع ذلك فإنّ المزج والخلط والتركيب والعرك هي تمثّلات الحياة الظاهريّة للإنسان والتي تظهر على جوارح البدن وأعماله[٨٠]. أمّا الأصول فتمثّل الحياة الباطنيّة

(٧٩) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب آخر منه وفيه زيادة وقوع التكليف الأوّل، الحديث ١، الصفحة ٦.

(٨٠) المصدر نفسه، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

للإنسان المؤمن أو الكافر، فالقلب قد يتأثّر وينفعل ويتقلّب ويجنح، وربّما لذلك يسمّى قلبًا. والحياة الباطنيّة للمؤمن عرضة للتقلّبات والجنوح، إلّا أنّه لا يفقد الحنين إلى الأصول، لذلك لا يضرب الامتزاج عميقًا في قلبه وإيمانه(٨١).

وقد لا يعنينا كثيرًا معرفة ما إذا كانت الاقتضاءات متساويةً في توزيعها في مرحلة المزج (النظام) أم لا، إلّا أنّه من المهمّ معرفة ما إذا كانت متساويةً في مرحلة العرك (الأفراد)، وإذا لم تكن متساويةً، فما الذي استدعى ذلك الوضع؟ نعثر على جواب في نصّ آخر من **الكافي** ذي دلالة في المقام:

> قال آدم عليه السلام: يا ربّ، فما لي أرى بعض الذرّ أعظم من بعض، وبعضهم له نور كثير، وبعضهم له نور قليل، وبعضهم ليس له نور؟ فقال الله عزّ وجلّ: كذلك خلقتهم؛ لأبلوهم في كلّ حالاتهم [...](٨٢)

وللإنصاف، لا يمكن الاحتكام إلى نظام المساواة في التوزيع إلّا بمقدار ما تكون الاقتضاءات المتنوّعة متساويةً في نفسها مع بعضها البعض. وعلى سبيل المثال، إنّ قوّة العقل، بما هو عقل، متساوية مع قوّة الشهوة بما هي شهوة. وإلّا فمن الإجحاف الاحتكام إلى التساوي بالاقتصار على التوزيع فحسب. من هنا يدخل عامل العدالة والحكمة في التوزيع، وهو عامل مهمّ في الفهم، ذلك أنّ البناءات الإلهيّة تقوم على نظام واحد يحفظ مراتب الاختلاف. إنّ اختلاف النسبة إلى الغاية النهائيّة، هو بنفس مقدار الاختلاف في نسبة البناءات إلى بعضها البعض. من هنا تختلف درجات الاستجابة للإيمان: «إنّي كنت أوّل من آمن بربّي، وأوّل من أجاب»(٨٣).

ولا شكّ في أنّ للعقل - لا سيّما في جانبه العمليّ - دورًا جوهريًّا لا يقارن بما لدى الغضبيّة أو الشهويّة من طاقات. وهو ينعكس بثقله على طبيعة «الحنين» بوصفها الديناميّة المؤثّرة في الاقتضاء. ذلك أنّ الميول الشهويّة، وإن كانت متطلّبة للتحقّق في شكلها الخالص، وكذلك الميول الغضبيّة والعقليّة، إلّا أنّ الإنسان بوصفه الوجود البسيط الجامع لا ينبغي له

---

(٨١) «إنّ نطفة المؤمن لتكون في صلب المشرك، فلا يصيبه من الشرّ شيء، حتّى إذا صار في رحم المشركة لم يصبها من الشرّ شيء، حتّى تضعه فإذا وضعته لم يصبه من الشرّ شيء، حتّى يجري عليه القلم». وأيضًا، «إنّما المؤمن في صلب الكافر بمنزلة الحصاة في اللبنة يجيء المطر فيغسل اللبنة ولا يضرّ الحصاة شيئًا». انظر، **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب كون المؤمن في صلب الكافر، الحديثان ١ و٢.

(٨٢) المصدر نفسه، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٩.

(٨٣) المصدر نفسه، باب أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله أوّل من أجاب وأقرّ لله عزّ وجلّ بالربوبيّة، الحديث ١، الصفحة ١٠.

أن يتشتّت بحسب تعدّد الميول، أو ينشطر إلى حالات، بل عليه أن يحتفظ بوضع جمعيّ هو ذلك الميل الكلّيّ الناتج عن مجموع الميول، وهو ما يشكّل في النتيجة طبيعة الحنين الذي يدفعنا إلى الأصول النهائيّة وفق مبدإ العدالة والحكمة.

وعلينا أن نبحث في النظام عن سرّ الاختلاف في الخلق، النظام النافذ الذي يمثّل العلم الإلهيّ شكلًا من أشكال التعبير عنه، كما ورد في جواب التساؤل الآدميّ: «بعلمي النافذ فيهم خالفت بين صورهم وأجسامهم وألوانهم وأعمارهم وأرزاقهم وطاعتهم ومعصيتهم»[٨٤]. إنّ علمه النافذ هو صورة الكون نفسه المبنيّة على قاعدة الحكمة والعدالة، وعلى الإرادة والمشيئة والاختيار. وكما لا يمكن أن نحاكم العدالة نفسها، كذلك لا يمكن أن نضع الله تعالى تحت المساءلة، إذ العدالة فعله، وفعله مقتضى ذاته.

هكذا يبدو الإنسان مخلوقًا من الطينة بكلّ مراتب وجوده، قلبًا وبدنًا، وذلك باعتبار تراتبيّة الطينة نفسها من أعلى عليّين إلى أسفل سجّين. ويتموضع المؤمن في سياق هذا التمايز في دائرة عليا، لكونه من طينة النبيّين قلبًا، وإن كان بدنه من مرتبة أدنى. وعلى الرغم من عدم حياديّة الطينة نتيجةً للاختلاط الذي تعرّضت له، والعرك الشديد بين أصولها المختلفة ومراتبها المتدرّجة، إلّا أنّ ذلك لن يغيّر من الوضع الأصليّ في الأشياء، فيرجع كلّ مخلوق إلى حكمه مدفوعًا في ذلك بالحنين إلى أصوله التي نشأ منها. إنّ قراءة هذا الحدث في إطار النسبيّات اللاحقة سوف يصعّب علينا عمليّة الفهم ويضعنا في نطاق المقارنة بين ثنائيّات تتّخذ شكل أطراف متنابذة في معادلة مغلقة، بخلاف القراءة التي تلحظ في النصّ انصرافًا كلّيًّا عن التعرّض لفاعليّة المخلوقات كونه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، والاكتفاء بعرض النظام الكلّيّ الذي تقوم عليه الكائنات بحسب الاقتضاءات التكوينيّة المبثوثة في أصل الخلقة.

## ميثاقيّة الإيمان

يضيء النصّ على مفهوم الإيمان بوصفه ذلك الحنين الذي ينبع من اختلاجات القلب، ذلك أنّ «قلوب المؤمنين تحنّ إلى ما خُلقوا منه»[٨٥]. وهي «تهوي إلينا لأنّها خُلقت ممّا خُلقنا

(٨٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٩.

(٨٥) المصدر نفسه، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

منــه»[٨٦]. وبهذا يتّضح أنّ الإيمان شأن من شــؤون القلب، وهو ميل أوجدته المشيئة الإلهيّة في القلوب بمقــدار ما حبّب الله تعالى الإيمان إلى أنفسنا. وهو حنين متأصّل وكيانيّ، بالنحو الــذي يكون فيه ملازمًا لتكويــن الإنسان المؤمن من «طينة الأنبيــاء»، فالأنبياء هم الأصل، و«المؤمنون الفرع من طين لازب»، «لا يفرق الله عزّ وجلّ بينهم وبين شيعتهم»[٨٧].

واللازب اللازم للشيء واللاصق به. وهو حنين يدعو للانتماء إلى الموطن الأصليّ: «إنّ الله عــزّ وجلّ خلق المؤمن من طينة الجنّة»[٨٨]، ويتعــيّن عليه أن يتجاوز كلّ ما هو زائف عن الحقيقــة الوجوديّة للمؤمن. وهو حنين يرشد بطبيعته إلى الخير ويتضمّن بذلك جنبةً معرفيّةً: «إذا أراد الله عــزّ وجلّ بعبد خيرًا طيّب روحه وجســده، فلا يسمع شيئًا من الخير إلّا عرفه، ولا يسمع شيئًا من المنكر إلّا أنكره»[٨٩]. ويتكشّف هذا الحنين الأصليّ، والغايات التي تبرّر وجــوده، في الإعلان الإلهيّ الذي افتُتحت به المســيرة الإنسانيّة في عالم الأرواح: «ألست بربّكم؟». هنا يقوم الله تعالى بتعريف نفسه للإنسان[٩٠]. وهو إعلان يتمّ في دخيلة الإنسان، في نشأتــه الأولى الصافيــة المعبّر عنها بالفطــرة والحنيفيّة، في المواجهــة الأولى مع الله تعالى حيث يتعرّف الإنسان على خالقه، وحيث يستجيب إلى نداء الإيمان ومتطلّباته من التوحيد، والتسليــم، والمعرفة[٩١]. ونشهد هنا مرحلة التأسيــس للإيمان، بوصفه معرفةً بالله، وتسليمًا بوحدانيّته وخالقيّته، وما يستتبع ذلك من لوازم.

وحين يتمحور النصّ حول الفاعليّة الإلهيّة بأنّ يحيل الإيمان إلى الله تعالى، لا ينبغي إساءة فهمه من خلال إلغاء أيّ فاعليّة بشريّة منه، ذلك:

١ . أنّ الله سبحانه أوجد مادّة الإيمان في نشأة الإنسان الأولى[٩٢].

(٨٦) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، الحديث ٤، الصفحة ٤.

(٨٧) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٨٨) المصدر نفسه، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٨٩) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٩٠) المصــدر نفســه، باب فطرة الخلق على التوحيد، الحديث ٤، الصفحتــان ١٢ و١٣. وفيه: «أخرج من ظهر آدم ذرّيته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربّه».

(٩١) المصدر نفسه، الأحاديث ١، ٢، ٣، و٤، الصفحتان ١٢ و١٣.

(٩٢) ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾؛ سورة المجادلة، الآية ٢٢. عن فضيل قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾، هل لهــم فيما كتب في قلوبهم صنع؟ قال: لا». انظر، **الأصــول من الكافي**، مصدر سابق، بــاب في أنّ الســكينة هي الإيمان، الحديث ٢، الصفحة ١٥.

٢. واستكمل ذلك فيه، من خلال التأييد[٩٣] والإنزال[٩٤] والإلزام[٩٥] وهي مفاتيح النشاط الإلهيّ الداعمة لمقولة الإيمان من الروح والسكينة وكلمة التقوى.

٣. ثمّ دعاه إلى الاستمساك بالإيمان[٩٦].

ومـا يلزم التأكيد عليـه، هو أنّ الفاعليّـة الإلهيّة لها حضورها الجوهـريّ على مستوى الإيمان في نصوص الكافي. وبتأسيس الإيمان تنطلق المسيرة النبويّة من خلال الدعوة إلى إيقاظ الإنسـان من خَدَر الطبيعة وتذكـيره بعهده وميثاقه مع الله تعالى. ويترتّب على هذا التأسيس انسـداد بـاب الجهل. إنّ كلّ خروج عن هذا الإعلان - ولو بعنوان الجهل - هو في الحقيقة إغفال للحقيقة الإلهيّة. لا يُعذَر فيه سوى أولئك الغافلون عن إنسانيّتهم الذين يؤمنون بمجرّد التيقّظ والالتفات. إنّ الله تعالى يذكّرنا بميثاقه من خلال أنبيائه، وبذلك تكتمل دورة الإيمان، فهو ميل قلبيّ إلى الله الواحد الأحد، وإلى رسالته التي بُلّغنا بها عبر الوحي.

## مورد الإيمان

لا يـكاد ينفكّ لفظ الإيمان في النصوص عن ذكر ما يضاف إليه من مفردات، فهو إيمان بالله تعالى، وهـو إيمان برسوله صلّى الله عليه وآله، وكذلك إيمان بالمعاد. وهذا الأمر يشي بشيء مـن التناسب بين الإيمـان وموارده ومتعلّقاتـه. وفي سبيل تلمّس هـذا التناسب، لا إشكال - مبدئيّـا - في تعلّق الإيمـان بوجود الله أو عدم وجوده، فكلاهما إيمان بنحو مطلق. ولا تحقّـق للكفـر والجحود حينئذ إلّا حينما نعاند السلوك وفق ما جـرت عليه الفطرة أو العقل دونمـا بيّنة أو عذر، وبذلك يصبح «الإيمان» بعـدم وجود الخالق كفرًا وجحودًا. وهذا أحد وجوه ارتباط الإيمان بموارده المذكورة.

---

(٩٣) عـن قـول الله عزّ وجـلّ ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾، سورة المجادلـة، الآية ٢٢. قال: «هو الإيمان». انظر، **الأصـول من الكافي**، مصدر سابق، باب في أنّ السكينة هي الإيمان، الحديث ١، الصفحة ١٥.

(٩٤) عـن قـول الله عزّ وجلّ: ﴿أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، سورة الفتح، الآية ٤. قال: «هو الإيمان». انظر، **الأصـول من الكافي**، مصدر سابق، باب في أنّ السكينة هي الإيمان، الحديث ١، الصفحة ١٥.

(٩٥) عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾، سورة الفتح، الآية ٢٦. قال: «هو الإيمان». انظر، **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب في أنّ السكينة هي الإيمان، الحديث ٥، الصفحة ١٥.

(٩٦) عن قوله عزّ وجلّ: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾؛ سورة البقرة، الآية ٢٥٦. قال: «هي الإيمان بالله وحده لا شريك له». انظر **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب في أنّ الصبغة هي الإسلام، الحديث ١، الصفحة ١٥.

وحين يتعلّق الإيمان بالغيب والقدر، يتبادر منه إلى الذهن معنى الأمن من الشكّ والريب باعتبارهما آفّة الاعتقاد والإذعان. وهذا هو التعريف الشائع في الأديان، فهو الثقة والإيقان بما لا يُرى، وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان. وهو إلى ذلك إيقان بالأمور المرجوّة كأنّها قد تمّت بالفعل. والكفر هنا عدم الإيمان، فيشمل بالإضافة إلى الجحود والعناد حالات الشكّ والريب. ووفق هذا المنحى يمكن أن يُنظر في أحاديث الطينة بنحو مختلف، ذلك أنّ الإيمان يمثّل حالة الارتباط بالشيء، وتحديدًا الارتباط بما ينبغي حسب الفطرة والعقل، وأنّ الجريان على خلاف مقتضى ذلك هو الكفر، وإنّ بعض البشر هم كالتراب لخلوّهم من الارتباط والتماسك. وهذا التنوّع في طبائع البشر مقتضى الابتلاء: «كذلك خلقتهم؛ لأبلوهم في كلّ حالاتهم»[٩٧].

ومهما يكن، تتبلور قضيّة الإيمان تحديدًا في موقف الإنسان من المبدإ والمعاد، وقد لا يتوقّف الإنسان كثيرًا في خبرته الإيمانيّة عند قضيّة المبدإ بمقدار ما تعنيه قضيّة المعاد وما يمثّله من وعد مرتقب بالحياة الأبديّة القادمة والتي تمثّل بالنسبة له الغاية الوجوديّة القصوى وتكفل له اختبارًا إيمانيًّا لكلّ ما هو مؤقّت وعابر في هذا العالم الفاني. ونادرون هم أصحاب النفوذ الإيمانيّ الحقيقيّ الذين يتجاوزون في خبرتهم الإيمانيّة سقف القلق الذي يعتور الوعد المرتقب، وينصرفون بكلّيّتهم إلى المبدإ انطلاقًا من هذا العالم الفاني نفسه.

إنّ ثنائيّة المبدإ والمعاد هي ثنائيّة نسبيّة يتمّ التعامل معها كما لو أنّها واقع مطلق، وحين يتساءل الإنسان عن وجود الخالق فإنّه يفعل ذلك بوصفه (أي الإنسان) شيئًا منجزًا في مقابل المبدإ، وهو لا يفعل الأمر نفسه على مستوى المعاد، بل تشكّل قضيّة المعاد بالنسبة إليه تحدّيًا لا يحتمل الإرجاء أو التردّد، وتشترط في الوقت نفسه درجةً عاليةً من الإيمان بحيث يتمّ تنحية أيّ احتمال افتراضيّ أو اعتباريّ من الطريق. وينشأ التحدّي من أنّ خدر الطبيعة لا يفتأ يضع الصعوبات والعراقيل في طريق الإيمان، ومع ذلك فإنّ الإيمان لا يُقبل بوصفه مغامرةً تتطلّب موقفًا شجاعًا وجريئًا إزاء ما هو غيبيّ، بل هو يتطلّب انتماءً كلّيًّا ويقينيًّا وكاملًا بحيث ينبع من عمق الذات، ويستدعي جهدًا متواصلًا نحو إعادة تشكيل الخبرة الإيمانيّة على الدوام. وهنا تتجلّى فعاليّة الإيمان بوصفه نشاطًا بشريًّا متميّزًا، بحيث

(٩٧) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٩.

يمكننا الحديث عن الإيمان الخلّاق الذي يضفي على الواقع ترتيبات عمليّةً مؤثّرةً في موضوع الخلاص. وفي الوقت الذي يعتبر فيه الإيمان بمثابة استجابة بشريّة لدعوة الله المعلنة على لسان الأنبيـاء وفي الكتاب، لا يفقد الإيمان أصالته كحدث بنيويّ يتجاوز إطار الانفعال المحض، ويحتفظ بطابع إنشائيّ مميّز وخلّاق، وهو يرتبط تحديدًا بعوامل الثقة والأمل والرجاء. والتي يمكن الكشف عنها في سياق الاستجابة الإلهيّة لموضوع الإيمان، من هنا تنشأ جدليّة الإيمان بوصفه حدثًا ائتمانيًّا يرتبط به الإنسان بخالقه.

وهـذا ما يدعونـا لاستئناف الكلام حول كيفيّة تجلّي صـورة الإيمان في أعمال الإنسان المتعلّقة بالمعاد، وتحديدًا على ضوء روايات الطينة. وسوف يحتلّ هذا الهدف مساحةً واسعةً من اهتمام النصّ الدينيّ والدعوة النبويّة في سبيل الإحالة إلى المبدإ والتأكيد على الضمانات التي تؤسّس لمثل هذا الإيمان، وتحديدًا في الحكمة والعدالة، كما قُرّر في المباحث العقديّة.

إنّ المبـدأ هـو صـورة أخرى عن المعـاد، كمـا أنّ العدالة والحكمـة الكاملتَين لا تجدان تعبيرهما الكامـل إلّا على أرضيّة المعاد. وفي الواقع لا يمكن عزل الأمور عن بعضها البعض إلّا في سياق الإيمان، ذلك أنّ الإيمان يقوم بين المتفارقات التركيبيّة، ويعيد اللحمة بين شيئَين مـن الخطـإ الإبقاء على تمزّقهما. وهو حين يقوم بذلك ينشد بنـاء الحقيقة في نطاق الحضور الإنسـانيّ. ويتميّز الإيمان بحالة فريدة لا تتكرّر في أيّ تجربة أخرى كونه يقوم على مواجهة «الآخر» الذي يبدو، للوهلة الأولى، كما لو أنّه طرف في معادلة وقابل للمقارنة.

ويتمّ العثور على الذات في سياق التماهي مع الآخر، وتحقيق الذات عبره، وذلك حين لا يعود يتمثّل الآخر لنا أو فينا بوصفه آخر، بل بوصفه قيّوم كلّ شيء. وهذه الحالة لا تتحقّق إلّا في المواجهة مع المطلق، ذلك أنّ المقيّد قائم بالمطلق، وعليه أن يرمي بكلّ ثقله إلى المطلق الذي لا يمكن له الإحاطة به. إنّ محاولة التماهي مع المطلق هي تصويب لمسار إعداديّ دائم من شأنه أن يعود بنا إلى الوضع البسيط، وحين لا يسود سوى التوحيد الخالص لا يمكن لنا إلّا أن نمارس نوعًـا من الإيمان المختلف عـن كلّ ما هو معهود لنا؛ نوع من الإيمـان التوحيديّ الذي يحيل جميع التصديقات إلى تصوّر وحيد، حيث لا يجول في فكرنا سوى صورة الله تعالى.

وكما يفترض الإيمان وضعًا ثنائيًّا يقوم بين المبدإ والمعاد، فإنّه يفترض الأمر نفسه في العلاقة بـين الدنيا والآخرة؛ فالدنيا مزرعـة الآخرة. ويعيد الإيمان الربط بينهما من خلال العمل، إنّ الزراعة تقتضي العمل انطلاقًا من هذه الدنيا، ولا يمكن الحصول على الثمار انطلاقًا من الآخرة

نفسهــا. وهنا تتّحد أواصر القربى بين الإيمان والعمــل، وتتبدّد معالم الفصل بينهما، ذلك أنّ الإيمان «أعلى الأعمال درجةً، وأشرفها منزلةً، وأسناها حظًّا. الإيمان عمل كلّه، والقول بعض ذلــك العمل»(٩٨). وهنا تكتسب جوارح الإنسان فضيلة الإيمان، ذلك أنّ «الله تبارك وتعالى فرض الإيمان على جوارح ابن آدم، وقسّمه عليها، وفرّقه فيها؛ فليس من جوارحه جارحة إلّا وقد وكّلت من الإيمان بغير ما وكّلت به أختها»(٩٩). وحين يسري القلب على البدن، يتجلّى الإيمان في الوجود الإنسانيّ كلّه وفق تراتبيّة منتظمة: «فمنها [أي من الجوارح] قلبه الذي به يعقل ويفقه ويفهم، وهو أمير بدنه الذي لا ترد الجوارح ولا تصدر إلّا عن رأيه وأمره»(١٠٠). وفي ذروة الإيمان يتّحد العامل بعمله، وتصير نتائج عمله مشهودةً وحاضرةً. وحينئذ، تتّحد الآخرة بالأولى، والمعاد بالمبدإ، إذ حيث لا مبدأ، لا عود.

ولا يمكــن التفكيك بين العمل ونتائجــه إلّا بمقدار ما نفكّك بــين الدنيا والآخرة. ومع ذلــك سوف تكشف لنــا خبرتنا الإيمانيّــة عن زيف الأفــكار التفكيكيّة – التــي كنّا نوليها اهتمامًــا كبيرًا في الحياة الدنيا – حول وجودنا المــادّيّ وارتهاناته الزمانيّة والمكانيّة، بحيث تغــدو قضيّة ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ أشبه بمقطــع تصويريّ نعاود مشاهدته ببطء. إنّها اللحظة الخاطفة التــي نعاود فيهــا مسلسل حياتنا في سياق التــوفّي والاستيفاء، حيث يُنشــر كلّ انطواء فينا، ويحضر كلّ ما غاب. هو ليس إحضارًا للأعمال بوصفها أعمالًا سابقةً، إذ لا سبق هناك ولا لحوق، بل إنّ كلّ شيء حاضر على صورة نتائج. إنّ حشر الأعمال هو حشر نتائجها، وهذه النتائج لا تمتلك وجودًا منفصلًا أو مستقلًّا عنّا، إنّها نحن بالذات، لهذا يذهب الإنسان إلى الحســاب ويحمل معه كلّ وجوده السابق الذي اصطنعه بالإيمان. ولعلّ الإضاءة على قضيّة تجسّم الأعمال تفسّر هذا الوضع بنحو تمثيليّ وافٍ.

إنّنــا نفسّر بعض أفعال الله تعالى بالنتيجــة محذوفًا عنها الحدث، ذلك أنّ افتراض الوجود المنفصل للفعل عن نتائجه لا يعدو كونه افتراضًا مرحليًّا، وهذا يدعونا للانشداد نحو النتائج بــكلّ اهتمامنا. ونحن نلقي بكلّ ثقلنا ووجودنــا إلى ذلك العالم في كلّ آنٍ نطوي فيه شوطًا بين الفعل والنتيجة. ومــا الأعمال سوى وقود السير إلى النتائج المتوخّاة. إنّنا نتّحد بأعمالنا

(٩٨) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، الحديث ١، الصفحة ٣٤.

(٩٩) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٣٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٣٤.

بحيث نختزنها في وجودنا بصورة النتيجة، وسوف نكتشف في ذروة الإيمان هذا أنّ النتيجة التـي كنّا نستحثّ الخطى نحوها هي قرار إلهيّ سرمديّ، لقد كنّا نسير إلى ما قُرّر وقُدّر لنا، ولكنّــه ليس قــرارًا ضاغطًا في اتّجاه محدّد دون غـيره، وإنّما هو مقتضـى الانتظام الكلّيّ في الوجود المحكوم بسقف الحكمة والعدالة، والمتماهي مع اختياريّة الإنسان نفسه.

بهذا، نحن ثمــار الغرس الذي زرعناه في الدنيا، وإذا اتّحد العمل بالنتيجة اتّحدت الدنيا بالآخرة. وانكشف زيف الادّعاءات الواهمة: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّـاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لأَجِدَنَّ خَيْراً مِنْهَا مُنْقَلَباً﴾[101]. ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّـاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْـنَى﴾[102]. في هذيـن المقطعَين نجد بوضوح التفكيك بـين الدنيا والآخرة ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّـاعَةَ قَائِمَةً﴾ كذلك التفكيك بين العمل والنتيجة ﴿وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لأَجِدَنَّ خَيْراً مِنْهَا مُنْقَلَباً﴾، ﴿وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْـنَى﴾، أي رجاء النتيجة المخالفة لمقتضى العمل. على أنّ هذه النتائج المنجزة، لا تكشــف لنا عن نفسها حــالًا، وإنّما تتطلّب إيمانًا وارتهانًا مؤجّــلاً، وهذا الشرط ينبع من طبيعــة الخبرة الإيمانيّــة نفسها، والتي تربط بـين المتفارقات الآنيّة حين تحيـل إلى الغيب وما يكتنفه في الظاهر من وعود مؤجّلة.

إذًا، ترتســم قضيّة الإيمان تحديدًا في الكشف عن حقائق المبدإ وذلك من خلال الانخراط الكلّيّ في سيرورة المعاد، حيث تعاود الذات اكتشاف الأحداث المقرّرة وفقًا لنظام عالم الأرواح والطينــة والميثاق والذرّ. وذلك من خلال العودة إلى الله تعالى عبر تجربة الإيمان التي نخوضها انطلاقًا من هذه الحياة الدنيا. تلك التجربة التي من شأنها أن تعود بنا إلى الوضع البسيط للمبدإ والمعاد، حيث يتردّد في عمق الذات صدى الحدث الإيمانيّ الأهمّ: إنّا لله، وإنّا إليه راجعون.

---

(١٠١) سورة الكهف، الآية ٣٦.

(١٠٢) سورة فصّلت، الآية ٥٠.

# صورة الإيمان في مرآة الإناسة

أحمد ماجد[1]

لا تتخلّف الإناسة عن سياق العلوم التي نشأت مع المشروع الحداثيّ التنويريّ، والتي أسّست على حضور الإنسان في العالم قوانين ثابتة ومعياريّة نبذت كل مرجعيّة وحيانيّة. وهكذا نرى تحوّل الدين، مع غيرتز، من كونه إطارًا مرجعيًّا مكوّنًا للثقافة ومشكّلًا للمعنى، إلى منظومة ثقافيّة، ونسق رمزيّ خاضع لسلطة المفسّر التأويليّة بحيث يكيّفه مع الحداثة. ولئن دعا غلنر إلى بقاء الدين، فباعتباره أمرًا إجرائيًّا يسبغ عليه الكائن الحيّ المعنى ولا يستقيه منه، فيفقد أثره التعلّقيّ بالواقع من حيث هو منظومة إيمانيّة اعتقاديّة. من ناحية أخرى، تأتي المقاربة النقديّة لطلال أسد لتنبذ التعريفات التعميميّة للدين على أساس محوريّة التقليد، والعودة إلى القواعد الصراطيّة بحثًا عن المعياريّة. لا يقتصر الإيمان بحسب هذه المقاربة الأخيرة على عمل طقسيّ عاكس للثقافة، بل ثمّة قواعد إيمانيّة ثابتة في النصّ المرجعيّ تنتج فيه المعنى وتحدّد أصول التعاطي معه.

**المفردات المفتاحيّة:** أنثربولوجيا الإيمان؛ المشروع الحداثيّ التنويريّ؛ الثقافة؛ التقليد؛ الصراطيّة؛ كلفرد غيرتز؛ إرنست غلنر؛ طلال أسد.

## مقدّمة

حقّقت الحداثة تحوّلًا كبيرًا في حياة الإنسان، وقد طال هذا التحوّل الدين. فالنظرة إليه بدأت تشهد منذ نهاية القرن التاسع عشر تحوّلات كبيرة، حيث أخذ التنوير يعمل على ضرب الأصول المرجعيّة، ويستبدل الدين بالحضور في العالم.

فالتنوير، في إطاره الحضاريّ، أخذ يبحث عن معاني الأشياء، وليس عن وصفها والحديث عنها كما هي في الحقل، وانطلاقًا من لغتها، إنّما من خلال آليّات الحداثة، التي

(١) مدير قسم الدراسات في معهد المعارف الحكميّة، بيروت.

تسعى دائمًا إلى تدعيم أصولها عبر العمل الحثيث على الانفكاك والانفصال عن التقليد؛ هذا العنصر المرجعيّ، الذي يمكن العودة إليه بشكل دائم. فالتنوير عمل منذ البدايات على تأكيد مشروعيّة الكلام والسلطة بتركيز مبدإ السيادة.

وهذا الأمر الذي نتحدّث عنه لم يحدث نتيجة طفرة، إنّما نجد أصوله المرجعيّة في الفلسفة، التي أخذت تنزح منذ بدايات الحداثة عن الوجود إلى نظريّة المعرفة، والكوجيتو الديكارتيّ يدخل في هذا الإطار، حيث أصبح هناك إيمان بقدرة التفكير على بلوغ الحقائق أو التأكيد على وجود العالم الموضوعيّ، لأنّ الإنسان عندما يفكّر، يمارس حقّه الوجوديّ الذي يترافق مع القدرة على الفهم. وهذا الأمر، على الرغم من بساطته، أعطى الإنسان السلطة على القول والتفسير انطلاقًا من الجانب الذاتيّ.

من هنا، نلاحظ أنّ معظم العلوم والمفاهيم التي انتشرت بعد التنوير الحضاريّ، سعت إلى تفسير العالم، أي إلى إعطاء المعنى له. فلم يعُد هناك أشياء مغلقة عسيرة على الفهم. حتّى عندما يصطدم الإنسان بمثل هذا الأمر عليه أن يقوم بعمليّة تأويليّة، وهذا الأمر يشبه المرآة الموضوعة في قبال العالم؛ فكلّ ما يحيط بها قابل للانعكاس على صفحتها، الأمر الذي يجعله حاضرًا في ذات المرآة، بالتالي، يفسح المجال أمام الشرح انطلاقًا من كيفيّة انطباعها على صفحة المرآة. هذا الانعكاس الذي يمكن الحديث عنه ووصفه – وعلى أهمّيّته وقدرته على الشرح – قد لا يعطي صورةً حقيقيّةً، لأنّ الذوات القابعة في الخارج لها خصوصيّتها ومكوّناتها التي لا تستطيع هذه المرآة، على الرغم من صقلها وضبطها، أن تستوعبه أو تعيشه، لأنّها بذاتها مستقلّة.

فما يحصل في الحقيقة، أنّ هذا الخارج عن المرآة، لم ينتقل إليها إلّا باعتباره أمرًا كلّيًا، يمكن رؤية الظاهر منه، ولكن لا يمكن الكلام عن حضوره. وهذا ما يحيلنا إلى نظريّة الكهف الأفلاطونيّة مرّةً ثانيةً، حيث نرى الظلال، ونتصوّر أنّ ما نراه هو الحقيقة.

وبالعودة إلى موضوعنا الأساس، سيحاول هذا البحث الحديث عن كيفيّة انعكاس صورة الدين في علم الإناسة عبر قراءة نصوص لثلاث شخصيّات إناسيّة، لعبت دورًا محوريًا في هذا العلم هي إرنست غِلنر، وكلفورد غيرتز، وطلال أسد. ولم يكن اختيارنا لهؤلاء عشوائيًا، إنّما لخصوصيّتهم في تعاطيهم مع علم الإناسة من جهة، ومع الإسلام من جهة أخرى، فمعهم نقيم نقاشًا حقيقيًا بين توجّهات متعدّدة، تستطيع أن تنقل إلينا أكثر من وجهة بالتعاطي مع الموضوع المعالج.

وقصدنا من هذا الأمر، إظهار الآليّات المنهجيّة التي استخدمها هؤلاء، وطريقة عرضهم للموضوع المعالج، وطريقة فهمهم للإسلام. على أن نستنتج من خلال هذا الفهم رؤيتهم لموضوع الإيمان. والغاية التي نسعى إليها تتميز بطابع العرض في معظم الأحيان، وهذا لا يعني عدم القيام ببعض الإطلالات التفسيريّة في بعض الأحيان.

## أوّلًا: في سبيل المعنى

سعى التنوير، منذ انطلاقته، إلى تفسير الأشياء وإعطائها معنًى محدّدًا، فكلّ ما لا أستطيع تعريفه لا يمكن احتسابه في إطار الحداثة، فالنهضة الأوروبيّة وقبل أن تعيد تشكيل نفسها على صورة تيّارات فكريّة وفلسفيّة، تبلورت مع تغييرات في بنية التفكير الغربيّ، عملت على إعادة وضع المفاهيم في إطار بنية دلاليّة واضحة، تقوم على فهرسة الأشياء وعنونتها، وكلّ ما لا تصل الدلالة إلى تعريفه أحيل إلى التقاعد ونُفي من المنظومة. وفي هذا المضمار، أشار ميشال فوكو في كتابه **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ** إلى اختلاف نظريّة الحمق بين القرون الوسطى وعصر التنوير، حيث كان الحمق في القرون الوسطى أمرًا عاديًّا، وكان الناس يتعايشون معه دون حواجز، ولكن مع الانتقال إلى عصر النهضة تحوّل الجنون إلى نقيض للعقل بصورة قطعيّة، ففُصل هؤلاء عن المجتمع، واحتُجزوا في مكان خاص سُمّي مستشفى المجانين[٢]، وهذه الخطوة تُظهر انتقال العقل الحديث من البنية المعرفيّة التقليديّة، التي تقوم على خلفيّة النظام الوجوديّ وعلاقته بالذات، إلى بنية رياضيّة تقوم على مبدإ الاحتساب والفاعليّة.

من هنا، نرى العلوم التي نشأت منذ مرحلة التنوير، عملت على تفسير كلّ شيء ووضع قوانين له، ومن هذه الأشياء التي عُمِل عليها، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، التي نشأت على هذه الخلفيّة بطموح علميّ، يقوم على إمكانيّة فهم الإنسان، ولن نتوسّع بالحديث عن هذا الأمر، إنّما سنكتفي بعرض البعض منها، خصوصًا تلك التي اعتبرها غيرتز أصولًا مرجعيّةً لا يمكن الاستغناء عنها في كلّ عمل إناسيّ.

(٢) انظر، ميشال فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ**، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥).

وفي هذا السياق نلاحظ:

## أ. دوركهايم وطبيعة المقدّس[٣]

تشكّل نظريّة دوركهايم مرجعًا خاصًا للإناسة الدينيّة، وللدراسة الإناسيّة للعمل الرمزيّ عمومًا، فقد عرض هذا المفكر النظريّة العامّة للديانة في كتابه **الأشكال الأوّليّة للحياة الدينيّة**، حيث اعتبر «الدين منظومةً متلاحمةً من الاعتقادات والممارسات المرتبطة مع أشياء مقدّسة، بمعنى مفصولة، ممنوعة. معتقدات وممارسات تجمع جماعةً أخلاقيّةً واحدةً، في مؤسّسة واحدة، تسمّى الكنيسة»[٤].

وهذا التعريف يفصل الشيء أو الفكرة عن الواقع، ليختلف المقدّس عن المدنّس الواقعيّ. فالمقدّس هو المدنّس الذي تغيّرت طبيعته؛ هو صورة للمجتمع. وهذا يوصل إلى القول بأنّ الدين يولد من رحم الحياة الجماعيّة، وفيه يشكّل المجتمع المثالي (المتصوَّر) جزءًا من المجتمع الحقيقيّ (المنظّم). يمثّل الأوّل الثاني، وفي الوقت ذاته يوجده، وذلك لغرض شرعنة القواعد والقيم الجماعيّة التي تفرض لضمان حدّ أدنى من الانسجام الاجتماعيّ[٥].

هذا، وقد ميّز دوركهايم بين الدين والسّحر؛ الأوّل يتشكّل من خلال وعي المجتمع بنفسه، لذلك هو تمثّل بمؤسّسات كالكنيسة، بينما الثاني عجز عن ذلك، وبقيت العلاقة مع المجتمع علاقةً زبائنيّة[٦].

وهذا الكلام الذي أوردناه عن إميل دوركهايم، يربط الدين بالتطوّر الاجتماعيّ، ويقوم ببتر كلّ مرجعيّة تقوم على أسس الوحيانيّة، وهذا التطوّر يصبح جزءًا من المسيرة الإنسانيّة التي تتجلّى في آخر أطوارها من خلال قيام فكرة الدولة.

---

(٣) إميل دوركهايم Emile Durkheim إناسيّ فرنسيّ، وُلد عام ١٨٥٨ في كنف عائلة يهوديّة شديدة التديّن، أصلها من الألزاس. ترك دوركهايم أثرًا كبيرًا في التربية، والاقتصاد، وعلم نفس الجماهير، والانثربولوجيا الحضاريّة والدينيّة، وطوّر الأسلوب الوظيفيّ، وأثّر في جيل من الأنثربولوجيّين، على رأسهم رادكليف براون ومالينوفسكي. توفي عام ١٩١٧. له العديد من المؤلّفات وأهمّها في سياق بحثنا:

*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5th ed. (Paris: PUF, 2003); *Sociologie et philosophie* (Paris: PUF, 2004); *Suicide* (Paris: PUF, 1897); "L'Individualisme et les intellectuels," ed. Marcelle Bergeron, 1898.

وانظر، أيضًا، إميل بيار بونت وميشال إيزار، **معجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد، الطبعة ١ (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، الصفحة ٤٧٧؛ شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**، الطبعة ١ (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨١)، الصفحة ٢٨٥.

(٤) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 64.

(٥) معجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٥.

(٦) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 65.

## ب. منهجيّة فيبر الفهميّة[٧]

يطـرح فيـبر مسألة تأثـير الاعتقـادات الدينيّة علـى أفعال البشـر، ويقارن بـين الجماعات الكاثوليكيّـة والبروتستانتيّة في ألمانيا، ويخرج بنتيجة أنّ الكلفينيّة أقامت مسافةً شاسعةً بين الله المتعـالي والإنسان المهيّأ للخلاص والشكّ. كان لهـذه الدعوة دور كبير في إرساء أسس الرأسماليّة عبر تنظيرها أنّ هذا الكائن (الإنسان)، في حالة عجزه وشكّه، عليه أن يعمل من أجل حلول ملكوت الله في العالم دون واسطة أو تواصل إلّا النعمة. وهذا الأمر لن يتمّ إلّا من خـلال الابتعاد عن البعد الخرافيّ والوهميّ، والعـودة إلى موضوعيّة النظام الطبيعيّ، حيث يكتشف مجد الله، خالق هذا العالم العظيم.

فالبروتستانتـيّ يسعـى من خلال نشاطـه الاجتماعيّ إلى تعظيم مجـد الله والعمل بما هو خدمة منجزة لصالـح التنظيم العقلانيّ للعالم الاجتماعيّ، وبذلك يصبح العمل غايةً وواجبًا أخلاقيًـا ودينيًا، والمؤمن يكرّس نفسه له، ليس من أجـل التمتّع بثماره، وإنّما من أجل بلوغ السلام الداخليّ ويقين الإيمان.

فالديـن من خـلال هذه الرؤيـة المفاهيميّة وسيلة تغـيّر اجتماعيّ، يشـكّل النبيّ القيادة الكاريزميّـة التي تقوده عـبر الأخلاق والسياسة. من هنا، يصبـح رجل الدين، وليس رجل العلـم وحده، قادرًا على إحداث هـذا الأمر. بالتالي، لا تنحصر وظيفته في تحقيق الانسجام الاجتماعيّ فقط - بمثلما ترى الوظيفيّة - بل هو كذلك عنصر تجديد وتغيّر.

وهـذا ليـس كلامًا مجـرّدًا، فلقد استطـاع الدين أن يشـكّل الأساس الحقيقـيّ للمعايير الاجتماعيّة السـائدة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة[٨]. فالدين بالنسبة لفيبر لا يناقض الحداثة، إنّمـا هو وسيلة تجديد عندما يؤكّـد ويقاوم تدمير هويّة الأفراد والجماعات. فهو بهذا المعنى، وخاصّـةً في المجتمعـات المصنّعة، أصبح يحيل الفرد ضدًّا للأجهـزة الاقتصاديّة والسياسيّة المركزيّة المسيطرة.

(٧) وُلد ماكس فيبر Max Weber في إرفورت عام ١٨٦٤؛ استوحت منه الأنثربولوجيا الثقافيّة الأمريكيّة، ومن ثمّ الأنثربولوجيا التحليليّة، بشكل ترك أثره على العديد من الأعمال الإثنولوجيّة. ويصحّ الأمر ذاته على محاولة تأسيس علم الاجتماع المقارن للديانات الكبرى (يدرس الصين والهند والإسلام واليهوديّة الأولى)، أو محاولة تحليل التطوّر الذي قاد من العالم البدائيّ الذي يسيطر عليه المقدّس إلى الانفكاك من سحره في المجتمعات الغربيّة، أو أيضًا على تحاليله للدور التاريخيّ للنبوّة التي اكتشفها عند المتصوّفين الروس. من أهمّ كتبه **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، ترجمة محمّد عليّ مقلّد (بيروت-باريس: مركز الإنماء القوميّ).

(٨) R. Bellah, *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

من هنا، نستطيع أن نقول إنّ للدين إنتاجات اجتماعيّةً، مثل التضامن، والشعائر، والطقوس الدينيّة، التي يمتدّ تأثيرها إلى الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة للفرد والجماعة، سواء على المستوى العمليّ، أو على المستوى النظريّ.

## ج. فرويد والطقوس الفرديّة والجماعيّة(٩)

أرسى التحليل النفسيّ قواعده على العقلانيّة العلميّة من خلال اكتشاف اللاوعي، الذي بنى عليه فهم الظاهرات التي يمكن إخضاعها للمعاينة. ومن الأمور التي تحدّث عنها الطقوس الفرديّة والجماعيّة، حيث اعتبر الدين – وبتأثير من النظريّة الطوطميّة التي استلهمها من روبرتسن سميث – عارضًا عصابيًّا يختلف عن الأعراض الفرديّة لكونه عُصابًا مهووسًا عامًّا، يقوم على قمع الغريزة الأنانيّة، كما يقوم بقمع الغريزة الجنسيّة في المرض العصابيّ.

فالطوطميّة يمكن عدّها محاولةً أولى للدين في تاريخ الإنسان بما هي عليه من تكريم للبديل عن الأب، وبما للوليمة الطوطميّة من أهمّيّة متفاوتة. أضف إلى ذلك، الاحتفال بالأعياد التذكاريّة وفرض المحرّمات والنواهي التي قد تؤدّي مخالفتها إلى الموت.

ويرى فرويد، أنّ الأسطورة تدلّ على نسق فكريّ، ويمكن إرجاعها بالتالي إلى عناصر محدّدة وقليلة. وهي بعيدة الغور في الطبيعة الإنسانيّة، وتعتمد على غريزة لا يمكن ردّها، ويتوجّب على الباحث تحديد طبيعتها وخصائصها.

وهذا الفهم الفرويديّ للطقوس الفرديّة والجماعيّة، حوّلت الإنسان كائنًا ممكن الفهم، فهو ينتج الرموز بشكل دائم، وهذه الرموز إذا أعيدت إلى نماذج أوّليّة يمكن أن تصبح واضحةً.

---

(٩) سيغموند فرويد (٦ أيار ١٨٥٦ – ٢٣ كانون الأوّل ١٩٣٩). هو طبيب نمساويّ من أصل يهوديّ، اختصّ بدراسة الطب العصبيّ، ويعتبر مؤسّس التحليل النفسيّ. من أهمّ الكتب التي عالجت الظاهرة الدينيّة لديه:
**موسى والتوحيد** [*Moses and Monotheism*]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة)؛ **قلق في الحضارة** [*Civilization and Its Discontents*]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة)؛ **مستقبل وهم** [*The Future of an Illusion*]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)؛ **الطوطم والحرام** [*Totem and Taboo*]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣).
انظر، كذلك، روزنتال وبودين، **الموسوعة الفلسفيّة**، ترجمة سمير كرم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، الصفحة ٢٣.

## د. مالينوفسكي والتفريق بين الدين والفهم العامّ المشترك[١٠]

سعى مالينوفسكي إلى فهم الثقافة كظاهرة شاملة عبر توضيح العلاقة بين التصرّفات الثقافيّة وحوافزها الفرديّة. تدلّ عبارة الثقافة، بحسب أحد المعاني الرئيسيّة التي يعطيها لها، على الكلّيّة الناجزة المشكّلة من المؤسّسات العديدة لمجتمع ما، والتي تؤمّن، بالإضافة إلى ضمان تكيّف أفراده، تناقل أنماطه المكتسبة. إنّ فكرة التحام عضويّ للثقافة قادت مالينوفسكي إلى استمزاج أهمّيّة فكرة السياق للذهاب بها إلى الحدّ الأقصى، وتصوّر ترابط الوقائع الاجتماعيّة كتعبير عن ضرورتها الوظيفيّة.

فمالينوفسكي، يرى الثقافة بأنّها ذلك الكلّ من الأدوات، وطبائع الجماعات الاجتماعيّة، والأفكار الإنسانيّة، والعقائد، والعادات التي تؤلّف في مجموعها الجهاز الذي يكون فيه الإنسان في وضع يفرض عليه أن يكيّف نفسه مع هذا الجهاز الكلّيّ لكي يحقّق حاجاته الضروريّة.

ويؤكّد مالينوفسكي أنّ كلّ ثقافة هي كيان كلّيّ وظيفيّ متكامل، ويشبّهها بالكائن الحيّ، بحيث لا نستطيع فهم أيّ جزء من الثقافة إلّا في ضوء علاقته بالكلّ، وأنّ الوظيفة التي يؤدّيها مرتبطة بعناصر الثقافة الأخرى، أي إنّ الثقافة تدرس كما هي موجودة بالفعل، وليس من الضروريّ أن نبحث في تاريخ نشأتها وتطوّرها[١١].

## هـ. تالكوت بارسونز والبعد الثقافيّ للدين[١٢]

يؤلّف الفعل الاجتماعيّ، بالنسبة إلى بارسونز، الوحدة الأساسيّة للحياة والتفاعل الاجتماعيّ بين الناس، فما من صلة تقوم بين الأفراد والجماعات، إلّا وهي مبنيّة على الفعل الاجتماعيّ، وما أوجه التفاعل الاجتماعيّ إلّا أشكال للفعل التي تتباين في اتّجاهاتها

(١٠) برونيسلاف كاسبار مالينوفسكي Bronislaw Kasper Malinowski، عالم أنثربولوجيّ نمساويّ المولد، بولنديّ النشأة، بريطانيّ الجنسيّة. تخرّج من جامعة كراكاو (بولندا) سنة ١٩٠٨، في العلوم الطبيعيّة، ثمّ درس في جامعتي لايتزيج ولندن. قام قبل الحرب العالميّة الأولى بدراسة بعض القبائل الأستراليّة. يعدّ هو ورادكليف براون مؤسّسي المدرسة الوظيفيّة في الأنثروبولوجيا؛ انظر، **معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، مصدر سابق، الصفحة ٧٨٠.

(١١) انظر الرابط التالي:

http://anthro.ahlamontada.net/t228-topic.

(١٢) تالكوت بارسونز Talcott Parsons، واحد من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث ولد فيها وتوفّي في ميونيخ.

وأنواعها ومساراتها، ولهذا يعدّ الفعل عنده الوحدة التي يستطيع الباحث من خلالها رصد الظواهر الاجتماعيّة وتفسير المشكلات التي يعاني منها الأفراد، وتعاني منها المؤسّسات على اختلاف مستويات تطوّرها.

والفعل الاجتماعيّ، بالتعريف، هو سلوك إراديّ لدى الإنسان لتحقيق هدف وغاية محدّدين، وهو يتكوّن من [١] بنية تضمّ الفاعل بما يحمله من خصائص وسمات تميّزه عن غيره من الأشخاص، [٢] وموقف يحيط بالفاعل ويتبادل معه التأثير، [٣] وموجّهات قيميّة وأخلاقيّة تجعل الفاعل يميل إلى ممارسة هذا الفعل أو ذاك، والإقدام على ممارسة هذا السلوك أو غيره.

ولهذا، يلاحظ أنّ بارسونز يدرس الفعل الإنسانيّ بوصفه منظومةً اجتماعيّةً متكاملةً، يسهم كلّ عنصر من عناصرها في تكوين الفعل على نحو من الأنحاء، وهي مؤلّفة من أربع منظومات فرعيّة تتدرّج من المنظومة العضويّة إلى المنظومة الشخصيّة، فالاجتماعيّة، فالثقافيّة والحضاريّة. تحدّد الأولى الخصائص العضويّة للفاعل وحاجاته وإمكانيّاته. أمّا المنظومة الاجتماعيّة في الفعل، فتنطوي على نظم التفاعل والروابط التي يقيمها الناس بين بعضهم. وتأتي المنظومة الحضاريّة والثقافيّة في أعلى مستويات منظومة الفعل، حيث تنطوي على القيم والأخلاق والمبادئ العامّة التي توحّد تنوّعات المنظومة الاجتماعيّة، ومنها يستقي الأفراد المعاني والدلالات التي تنطوي عليها الأفعال، ومن خلالها يستطيع المرء أن يميّز أشكال الفعل، ويحكم على صلاحيّتها بالنسبة إلى ثقافته وحضارته. وتتجلّى وحدة المجتمع بوحدة المنظومة الثقافيّة والحضاريّة التي تؤلّف مصدر تقويم الأفعال وتوجيهها، وبفضل وحدة المنظومة الثقافيّة أيضًا يتحقّق للتنظيم الاجتماعيّ توازنه واستقراره، وليس من اليسير أن تتغيّر معالم المنظومة الثقافيّة بين عشيّة وضحاها، بل تتأكّد من خلالها شخصيّة التنظيم الاجتماعيّ وهويّته، ومن خلالها يظهر التباين بين المجتمعات الإنسانيّة والحضارات المتعدّدة(١٣).

(١٣) انظر، جون ركس، **مشكلات أساسيّة في النظريّة الاجتماعيّة**، ترجمة محمّد الجوهري وآخرين (الإسكندريّة: منشأة المعارف، ١٩٧٣)؛ محمّد عوض عبد السلام، **الفعل الاجتماعيّ عند تالكوت بارسونز** (الإسكندريّة: جامعة الإسكندريّة، ١٩٨٦)؛ نيقولا تيماشيف، **نظريّة علم الاجتماع**، ترجمة محمود عودة وآخرين (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)؛ ميكل تومبسون، وريتشار إليس، وآرون فيلدافسكي، **نظريّة الثقافة** (من كتب سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٢٣)، ترجمة عليّ سيّد الصاوي، مراجعة الفاروق زكي يونس (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب)، الباب ٢، الصفحات ٢٨٩ إلى ٣١٥. ويمكن العودة إلى الرابط التالي،

http://sociologie.forumperso.com/t265-topic.

وهـذه المفاهيم التي عرضناها، تُظهر رغبة التنوير في إيجـاد إطار مرجعيّ يمكن العودة إليـه، ويشكّل أصولًا تعطي الشرعيّـة للقول الحداثيّ، وهي قد حاولت أن تقيم قوانين ذات طبيعـة ثابتة يمكن العودة إليها بشكل دائم والوثوق بهـا، وهي نابعة ومؤسّسة على حضور الإنسان في العالم، ورغبته في تفسيره والحديث عنه بلغة واضحة ذات طبيعة سلطويّة.

انطلاقًـا ممّا أوردنا، سنبدأ بعمليّة قراءة النصوص الإناسيّة والنظر إليها، لنرى أين هي من المشروع الحداثيّ التنويريّ، وهل هي استطاعت أن تفسِّر الدين والإيمان؟

## ثانيًا: كلِفورد غيرتز

### أ. الدين والإيمان

يبدأ غيرتـز تنظيره المتعلّق بالدين من المفاهيم السابقة ويضمّهـا إلى بعضها، ويعتبره منظومةً ثقافيّـةً. والثقافـة التي يتحدّث عنهـا، هي التي تشـير «إلى نمط من المعـاني المنقولة تاريخيًّا والمتجسِّدة في رموز، وهو نسق من مفاهيم موروثة، يعبَّر عنها بصيغ رمزيّة عن طريقها يتمّ للناس التواصل والاستمرار وتطوير معارفهم عن الحياة واتّجاهاتهم ومواقفهم منها»[١٤].

فالديـن لا يتعدّى من خلال هـذا الفهم نسقًا من الرموز، تقـوم بوظيفة تركيب نفسيّة الشعـب: حياتهم وأسلوبهـم الأخلاقيّ والجماليّ ومزاجهم وكذلـك رؤيتهم للعالم، وأكثر أفكارهـم شموليّـةً عن النظام. والإيتوس لجماعة ما، فيما يتعلّق بالمعتقـدات والممارسات الدينيّـة فكريًّا، من خلال تمثيلهـا أسلوب حياة متكيّفة مثاليّة، تترجم تصـوّر العالم عاطفيًّا، ورؤيتـه بشكل متّسق ومعدّ بشكل جيّد ليناسب مثل ذلك النوع من أساليب الحياة. ولهذه المواجهة تأثيران أساسيّان:

١. يضيفان معنًى على الاختيارات الأخلاقيّة والجماليّة، وذلك عن طريق تطويرها؛

(١٤) كلفـورد غيرتز، «الدين بوصفـه نسقًا ثقافيًّا»، في: أنثروبولوجيا الإسـلام، إعداد وتقديم أبو بكر باقـادر، الطبعة ١ (بيروت: دار الهـادي، ٢٠٠٥)، الصفحة ٤١٥. والعبارة كما وردت في النصّ الإنكليزيّ تترجم على الشكل التالي: «وتعني انتقالًا تاريخيًّا لنمط المعاني متجسّدًا في رموز ونظام من المفاهيم الموروثة، المعبّر عنها في أشكال رمزيّة، يستطيع بواسطتها الناس أن يتواصلوا ويواصلوا ويطوّروا معرفتهم عن الحياة، أو اتجاهاتهم حول الحياة»؛ وآثرنا إبقاء الترجمة العربيّة لأنّنا سنعتمد عليها في سياق النصّ.

انظر،

C. Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

٢. تساعـدان المعتقـدات المتلقّـاة عن هيئة جسـد العالم عن طريـق استحضار عواطف أخلاقيّة وجماليّة وعميقة، باعتبارها دليلًا مجرّبًا.

فالرموز الدينيّة

> تصـوغ تطابقًا أساسيًـا بين أسلوب حياة معـيّن وميتافيزيقا معيّنة، وبذلك فإنّهـا تدعم كلًّا منها بالسلطة المستعارة للآخر. ففكرة أنّ الدين يكيّف السلوك الإنسانيّ ليتلاءم مع نظام كونيّ متصوّر ويسقط أو يطرح صورًا لنظام كونيّ على ساحة التجربة الإنسانيّة [...] بشكل سنويّ وأسبوعيّ ويوميّ، بل للبعض تعمل في كلّ ساعة(١٥).

لذلـك، تشكّل الرموز نوعًا من حثّ للعابد على تبنّي مجموعة متميّزة من النزعات التي تضفي طابعًا مزمنًا على تدفّق نشاطه ونوعيّة تجربته. مثال على ذلك، أن نقول هذا الشخص مؤمـن أو تقيّ، لا يعني أنّه يقوم بأداء مـا نسمّيه فعل التقوى، وإنّما يعني أنّه مهيّأ للقيام بفعل التقوى، وكذلك الحال بالنسبة لبراعة الهنديّ في السهول الأمريكيّة وثقته بنفسه، أو هدوء الجـاويّ وسكينته، والتي تشـكّل في سياقات ثقافتهم جوهر التقـوى والورع. وهذا يشبه قولنا «فلان مدخّن»، فهذا يعني أنّه معتاد على التدخين بين وقت وآخر.

من خلال الكلام الذي ساقه غيرتز، نلاحظ أنّ الدين يفقد إطاره المرجعيّ باعتباره مكوّنًا للثقافة، وأحيل إلى مجموعة من الرموز، تظهر على شكل فاعليّة في الحياة، ولكنّها بنفسها لا يمكن أن تكون واضحةً وقابلةً للتفسير إلّا من خلال عمليّة تأويليّة، يقوم بها المفسّر.

والسـؤال الـمُهمل في السيـاق الذي يقدّمه غيرتز هو: إذا كان الدين منظومةً ثقافيّةً، فهل هذه الثقافة مجرّد معطًى اجتماعيّ؟ وفي حال المنظومات الوحيانيّة، كيف يمكن أن يتعامل الدين مع الرموز الطقسيّة التي لا تتوافق مع التقليد الذي يقوم عليه الدين الوحيانيّ؟ وهل ما قدّم عن الثقافـة هو التعريف الوحيد لها؟ فهل هناك تعاريـف أخرى يمكن أن تتعارض معها؟ وهل ما يقدّم في سياق حضاريّ معيّن من الممكن نقله إلى سياق آخر؟ ولعلّ المقصد الأكثر جذريّةً في ما عُرِض من تفسير للدين عند غيرتز هو وحدة السياق الذي تنتجه الحضارات. من هنا، تعامل مع تعريفه على أرضيّة الجزم والقطع واعتباره مسلّمةً مع أنّه قد لا يكون كذلك.

نتوقّـف عند هذه النقطة، علـى أن نعود إليها مرةً ثانيةً أثناء استعراضنا لرؤية طلال أسد للدين والرمز، على أن ننتقل إلى فهم غيرتز للنشاط الدينيّ.

---

(١٥) «الدين بوصفه نسقًا ثقافيًا»، مصدر سابق، الصفحة ٤١٥.

## ب. النشاط الدينيّ

إنّ النشـاط الدينيّ يقوم على دوافع الإنسان ونوازعه، وهما يتكاتفان مع بعضهما من أجل إظهـار حقيقة الفعل الدينيّ وتجلّياته. وهذه الدوافـع والنوازع ليست أمزجةً تطرأ في وقت محـدّد، فهي ثابتة وتتّجه باتجـاه محدّد تصف مسارًا عامًّا معيّنًـا، وتبقى لفترات طويلة. بينما الأمزجـة مجـرّدة من أي اتّجـاه، وغالبًا ما تكون وقتيّـةً، وتنبع من ظروف معيّنـة، لكنّها لا تستجيـب لأيّ غايات. وهي تهبط وتنقشع، وهي كالعطـور تنتشر وتتبخّر. وحينما تحضر تكـون إجماليّةً، فـإذا كان الفرد حزينًا سيبدو كلّ شيء حولـه موحشًا. وهي تحدث تقريبًا بشكل متكرّر، وتختفي لأسباب غير معروفة في الغالب.

وأهـمّ الفـروق بين الدوافـع والأمزجـة هـو أنّ الدافع يصبـح ذا معنًى بالإشـارة إلى الظـروف التي يُفهم أنّها نتج عنها، «فالصدقة تصبـح مسيحيّةً حينما تكون مضمّنة لطبيعة الآلهة»[16].

نستنتـج من مـا سبق أنّ الرموز، أو أنساق الرموز، هي التي تسبّب – وتحدّد – النوازع التـي نبرّرها كنوازع دينيّة ونضعها في إطار كـونيّ. ويوصف النشاط الإنسانيّ على ضوئها بكونـه نشاطًـا دينيًّا. كمثال على ذلك، يُقال عن لاعب الغولـف «متعبّد في لعبته» إذا تابع اللعبـة بعاطفـة، ولعبهـا أيّام الأحد بانتظـام، وحين يُنظـر إلى اللعبة بوصفهـا رمزًا لحقائق متسامية.

فالإنسـان لن يكون كاملًا وظيفيًّا بدون عون الأنماط الثقافيّة أو مساعدتها، فهو وحش عـديم الشكل، ليس لـه إحساس باتّجاه، أو قـدرة على ضبط النفس؛ هـو خليط من دوافع متفرّقة وعواطـف غامضة مبهمة. وهكذا يعتمد الإنسان على رموز وأنساق رموز اعتمادًا عظيمًا، بحيث يكون حاسمًا لحيويّته الإبداعيّة. وكنتيجة لذلك، فإنّ حساسيّته تثير فيه أشدّ أنـواع القلـق. فبإمكان الإنسان أن يتعايش مع أيّ شيء يمكن لخياله أن يتعايش معه، لكنّه لا يستطيع أن يتعامل مع الفوضى. فرعبه الأكبر يتمثّل في أن يقابل ما لا يستطيع تأويله، وليس بالضـرورة أن يكون أمرًا حديثًا. وعليه، فـإن أهمّ مقوّماتنا دائمًا هو «رموز اتجاهنا العامّ في الطبيعـة، سواء كان ذلك على الأرض أو في المجتمع أو فيما نفعل؛ رمـوز فلسفتنا للحياة وفلسفة حياتنا اليوميّة»[17].

---

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢١.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٢٢ و٤٢٣.

وهنا أيضًا، نلاحظ أنّ غيرتز ما زال يشدِّد على الرمز وآليّات إنتاجه للمعنى، ومن خلال هـذا الأمر، يصبـح الإنسان لا يعيش عالمًا مـن الوقائع الصلبة، وإنّمـا يعيش وسط عواطف متخيّلـة وفي الآمال والمخاوف؛ الواقع الرمزيّ الجديد الـذي ينتمي إلى عالم المعنى لا يمكن أن يكـون مجـرّد محاكاة للواقع المادّيّ، بل هو بُعد من أبعاده وعن طريقه يصبح فيها كلّ شيء موضوعًا للإدراك.

## ج. الدين والقلق الإنسانيّ

يعتبر غيرتز أنّ هناك ثلاث نقاط تهدّد الإنسان، وتؤدّي به إلى التحطّم، وهي:

١. حدود قدرته على التحليل؛

٢. قدرته على الصبر والاحتمال؛

٣. نظرته الأخلاقيّة.

النقطـة الأولى هي الأقلّ تحليلًا من قبـل علماء الإناسة، على الرغم من عظيم أثرها، لأنّ فقدان القدرة على التحليل يؤدّي إلى قلق وجوديّ، وهذا الأمر ليس حكرًا على مجموعة من البشـر، فحتّى أنصار الإلحاد البطوليّ، كاللورد رسـل Bertrand Russell - الذي لم تؤرّقه مشكلـة وجود الله - وجد نفسـه إزاء قلق عميق أمام غموض بعضـ البديهيّات الرياضيّة. ومـا لم يستطع راسـل حلّه، نجد أصحاب النزعـة الروحانيّة يصلون إليه بـكلّ سهولة، فهم يستخدمون معتقداتهم لشرح الظواهر معتقدين أنّها قابلة للشرح داخل منظوماتهم الخاصّة، وهم إن عجزوا عن تفسيره، هجروه وتركوا الأحداث لنفسها، «فهم يُهملون الظواهر التي ليس لها أيّ قيمة مباشرة على حياتهم»[١٨].

وهكذا، تنتج النقطة الأولى الثانية، حيث نصل إلى القول إنّ الدين لا ينهي القلق، ولكنّه يجعلـه محمولًا، فمشكلـة الألم كمشكلة دينيّة هي - بشكل يوهم بالتناقض - ليست كيف نتجنّـب الألم، وإنّما كيف نتألّم؟ كيف نجعل الألم الجسـديّ، أو الخسارة الشخصيّة، والهزيمة الدنيويّـة، ومشهد حزن الآخريـن شيئًا يمكن تحمّله أو مساندتـه، أيّ كما نقول، شيئًا قابلًا للتحمّـل. فالدين يُثبـت في جانب قويّ مصادرنـا الرمزيّة لصياغة أفـكار تحليليّة في شكل مفهوم نثق فيه لشكل الواقع العام، كما أنّه يؤهّل قوانا الرمزيّة للتعبير عن عواطفنا وأمزجتنا،

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٤.

أو مشاعرنــا، أو خلجاتنا، بمفاهيم مشابهة لمغزاه العــامّ، ولشكله ومزاجه الموروث. وتقدّم الرمــوز الدينيّة للقادرين على حملها، طالما كانوا قادرين على ذلك، ضمانًا كونيًا ليس فقط على قدرتهم لفهم العالم، بل والقدرة على فهم دقيق لمشاعرهم وتعريفها(١٩).

فالرمــوز تركّز مشكلة الألم البشريّ وتضعه في سيــاق ذي معنى، مقدّمًا نوعًا من الفعل بــه يمكــن أن يعبّر عنه، وإذا ما عبّر عنه يمكن فهمه، وإذا مــا فهم يعالج أو يتمّ تحمّله. وهكذا تصبــح الترتيلة، على سبيل المثــال، وسيلةً لتقديم صورة محدودة ومحسوسة لما هو إنسانيّ حقًّا ولمــا يطــاق، وتتحوّل مشكلة الألم بسهولــة إلى مشكلة البشر، إذ لــو كان الألم شديدًا بما فيه الكفاية فإنّه يظهر أخلاقيًا عادةً، وإن لم يكن يعاني منه.

مــن هنا، نصل إلى النقطــة الثالثة المتمثّلة بوجــود الارتبــاك والألم والتناقض الأخلاقيّ، فمشكلــة المعنى تعدّ واحدةً من الأشياء التي تدفع الإنسان نحو الإيمان بالإله، أو الشياطين، أو الأرواح. فنحن نبرز معتقدًا دينيًا ما عن طريق وضعه داخل المفهوم الكلّيّ، ونبرز معتقدًا دينيًــا ما بوصفه بناءً كلّيًا عن طريق الإشارة للسلطــة. ونقبل السلطة لأنّنا نكشفها في نقطة ما في العالم، والتي عندها نتعبّد، وعندها نقبلها بوصفها تعرف ما هو قابل للعبادة وتحدّده. فالقاعــدة الأساسيّــة في المنظــور الدينيّ هي نفسهــا في كلّ مكان؛ مــن أراد أن يعرف شيئًا عليــه أن يؤمن أوّلًا. والمنظور هــو طريقة رؤية بالمعنى الواسع لكلمــة رؤية، التي تعني فيما تعنــي، يتبيّن ويفهم ويستوعب. فهي طريقة خاصّة في الرؤية للحياة وبناء العالم، كما حينما نتحدّث عن منظور تاريخيّ، أو علميّ، أو جماليّ، أو منظور الحسّ المشترك، وحتّى المنظور المضطرب الذي يتجسّد في الأحلام والهلوسات(٢٠).

## د. الحسّ المشترك والمنظور الدينيّ

الحسُّ المشترك نموذج لـ«الرؤية» وهو عبارة

> عن قبول بسيط للعالم وأشيائه وعمليّاته على أنّها هي هي، كما تظهر، أي ما يسمّى أحيانًا الواقعيّة الساذجــة، والدافع النموذجيّ، في الرغبة بالتصرّف في ذلك العالم، بحيث يصبح مادّةً للأغراض العلميّة للفرد والتحكم فيه، أو بالقدر الذي يثبت أنّ ذلك مستحيل، إنّما للتكيّف معه(٢١).

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٤.
(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٧.
(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٨.

بينمـا المنظور الدينيّ يتحـرّك إلى ما هو أبعد مـن واقع الحياة اليوميّـة باتّجاه تصحيحها وإكمالهـا، واهتمامـه المعرّف به ليس الفعل في هذا الواقع الواسـع، وإنّما قبوله والإيمان به. وهـو في هذا يختلف عن المنظـور العلميّ بأنّه يسأل واقع الحياة اليوميّة، ولكن ليس انطلاقًا مـن شكّ مؤسّسيّ يذيـب العالم المعطى في خضـمّ افتراضات احتماليّة، بـل على أساس ما تحتاجـه لتصبح حقائق واسعةً وغير افتراضيّة. وبدلًا من التجـرّد، نجده يؤكّد على الالتزام، وبدلًا من التحليل يؤكّد على المواجهة. ويختلف عن الفنّ بأنّه يدلّ على التملّص من مسألة الوجـود إلى الحقّ والإنتاج الذي قصد به الخيال والوهم، ويعمّق الاهتمام بالحقّ ويسعى إلى إبداع هالة من الفعليّة المجرّدة.

## هـ. الإيمان وماهيّته

تتمركـز رؤية العالم حول مشكلة الإيمان والاعتقاد، وهذا الجانـب: «لا يجب التعاطي معها بطريقـة استقرائيّة وإنّما بطريقة برغماتيّة، ولا يقدّم العالم الدليل على حقيقتها وإنّما هو شاهد لهـا [...]، فهـي ضوء يشرق على الحيـاة الإنسانيّة من خارجهـا»[٢٢]. فالإيمان عبارة عن مجموعة من الأعمال التي يقوم بها المؤمن، وهي تنبع من تأثير الأعمال الاجتماعيّة والنفسيّة للرموز الدينيّة، لذلك، هي تعمل من خلال الطقوس:

> إنّها الصلوات والاحتفالات حـول أضرحة الأولياء، وحلقات العلم والذكر في الزوايا الصوفيّة، والخضوع والاستسلام الكلّيّ الذي يحيط بالعالم الذي يحافظ على استمراريّته الصوفيّة، وأشكال التعبّد الخاصّ، والفنون الرفيعة[٢٣].

وهذا الأمر يجعل المفاهيـم الدينيّة قطعيّةً، والتوجيهات الدينيّة صحيحةً. وهي تتمّ داخل نـوع من الأشكال الاحتفاليّة التي تلتقي فيهـا الأمزجة والدوافع التي ولّدتها الرموز الدينيّة في البشر، وكذلك تلتقي فيها مفاهيم عامّة لنظام الوجود التي شكّلتها للناس. ففي الطقوس يمتـزج العالم المعاش والعالم المتخيّل في ظلّ مجموعة وحدة الصيـغ الرمزيّة التي تنتهي لتكوّن العـالم نفسه، وبذلك تكون منتجةً لذلـك التحوّل الخاصّ في شعور الفـرد بالواقع. فبغضّ النظـر عن الدور الذي يلعبه، أو لا يلعبه، التدخّل الإلهـيّ في إبداع العقيدة، فإنّه أساسًا من

(٢٢) كليفـورد غيرتز، **الإسـلام من وجهة نظر علم الإناسـة**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، الطبعة ١ (بـيروت: دار المنتخب العربيّ، ١٩٩٣)، الصفحة ١١١.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

سياق الأفعال المحسوسة للممارسات الدينيّة التي، على الأقلّ، تبرز الاعتقادات الدينيّة على المستوى الإنسانيّ. يشمل هذا الاندماج الرمزيّ للأيتوس *Ethos*، ورؤية العالم، إذ إنّ الطقوس الأكثر تفصيلًا وجماهيريّةً أساسًا، وتلك التي التصق بها مدًى واسع من الأمزجة والدوافع من جهة، ومفاهيم ميتافيزيقيّة من جهة أخرى، هي التي تشكّل وعي الناس الروحيّ. ويمكننا أن نسمّي هذه الاحتفاليّة بـ«استعراضات ثقافيّة»، مع ملاحظة أنّها لا تمثّل فقط النقطة التي تلتقي فيها جوانب الميول والمفاهيم الضروريّة للحياة الدينيّة عند المؤمن، وإنّما تمثّل كذلك نقطة التفاعل بينهما، ويمكن للمراقب المحايد أن يفحصها بشكل دقيق.

وهكذا يمكن القول بقبول السلطة الكامنة داخل المنظور الذي يجسّد الطقس نفسه. فهنا طريقة لشحن مجموعة من الأمزجة والدوافع وتعريف صورة لنظام كونيّ من خلال مجموعة واحدة من الرموز، يمكن الاستعراض الطقسيّ أن يجعل النموذج لما ينبغي، والنموذج القائم للمعتقد الدينيّ، مجرّد بديلين لبعضهما. من هنا، كان للنزاعات التي تثيرها الطقوس الدينيّة وقعها المهمّ جدًّا خارج حدود الطقوس نفسها. فهي تعكس الكيفيّة التي يلوّن بها الفرد مفهومه لحقيقة العالم القائم[٢٤].

وهكذا، يفرّق غيرتز كيفيًّا - على أساس حضور الدين في العالم - بين الدين الصافي، كما يجب أن يكون أو كما هو في النصّ، وبين الدين المُطبّق. ويدخل ضمن هذا ما يسمّى بالدين الشعبيّ، والأوّل لا يمكن الكلام عليه أو تحديده، بينما الثاني يعكس حقيقة الدين الحقيقيّة.

ويطبّق غيرتز، في كتابه الإسلام، ملاحظًا نظريّته على الإسلام، ويقوم بفحصها في المغرب وأندونيسيا، ويُظهر أنّ الاشتراك في التأسيس الأوّلي لم يلغ وجود خلافات جوهريّة بينهما:

> ففي حالة المغرب، احتوى السياق الاجتماعيّ الذي له صلة بنموذج استقرار غير ثابت وغير مستقرّ، وعرفت وفسّرت الرموز الدينيّة هذا الواقع الاجتماعيّ. ففي ظلّ بناء اجتماعيّ مجزّإ افتقد الإسلام المغربيّ نظامًا دينيًّا أو سلّمًا تراتبيًّا يمكن أن يقرّر من يمكنه أن يتطلّع للقيادة أو الولاية. وبدلًا من ذلك، أصبحت الكاريزما الشخصيّة التي يمكن أن يمتلكها أيّ شخص، بغضّ النظر عن مكانته الاجتماعيّة والدينيّة، هي المعيار الوحيد للسلطة والقوّة[٢٥].

(٢٤) «الدين بوصفه نسقًا ثقافيًّا»، مصدر سابق، الصفحة ٤٣٨.

(٢٥) عبد الحميد الزين، «ما بعد الأيديولوجيا واللاهوت: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام»، في: أنثروبولوجيا الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

أمّا الحالة الأندونيسيّة فتختلف كليًّا. فلقد كان السكّان مستقرّين بصمت في مدن، أو في قرًى تعيش على الزراعة، وعلاقاتهم الاجتماعيّة

> كانت تقوم على فهم خاصّ للنظام والتعاون، وتشكّل فهمهم للإسلام حسب نظام حاسم وتراتبيّ متدرّج من الروحيّة وقواعد توازي ذلك، وهي التي تحدّد من سيصل إلى المراتب العليا. وأصبح الوليّ رمزًا للقدرة على تنظيم الذات والتأمّل الداخليّ والتفكّر العميق وإصلاح الذات. ولا تكمن قواه في جبروت سلطته، وإنّما في حسنات البصيرة الباطنيّة المكتسبة من سنوات العبادة والصلاة والتأمّل[٢٦].

وهنا نلاحظ أنّ غيرتز ينطلق من رؤية فنجنشتين التحليليّة، ويطبّقها على الإسلام. هذه الرؤية التي تربط بين اللفظ ومحتواه وفاعليّته؛ فاللفظ يكون فارغًا إذا لم يعبّر عن محتوًى محدّد، واشتراك اللفظ لا يؤدّي بالضرورة إلى وحدة معناه، إنّما يحدّده ما يترافق معه من تحليل، وهذا يجعل الإناسيّ أشبه ما يكون بالمترجم، الذي يبحث دائمًا عن المعنى الذي يتطابق مع مرادات الكاتب على أرضيّة الذاتيّة.

فما يتعامل معه غيرتز «إسلامات»، إذا أخذت بشكل متّصل، تظهر المعاني مضطربةً، وغير قابلة للفهم. وهذا يعني وجود تناقض في المعنى، وهذا ما لم يرتضه، فعمل على تأويل النصّ إلى خطاب محايث لمجموعة معيّنة من البشر، تنتج مفاهيمها انطلاقًا من واقعها الوجوديّ. فرفع بذلك التناقض عندما أصبحت الدلالة تترافق مع نموذج ثقافيّ خاصّ مُنتِج ومُنتَج. بالتالي، فالإيمان بالنسبة إليه لن يتعدّى الجانب المعيّن النابع من التجربة.

وهذا الأمر، على الرغم ممّا يظهره من حياديّة في قراءة النصّ الدينيّ، إلّا أنّه إذا دُرِس بشكل دقيق، يظهر حقيقةً مغايرةً تقوم على ضرب السابق على الإنّيّة. بالتالي، يتحوّل الدين إلى اعتباره مجرّد أمر ثقافيّ، يمكن التعاطي معه انطلاقًا من أمر شعوريّ، يؤوّل في كلّ مرّة دون أيّ ارتباط علائقيّ.

فما أراد غيرتز القيام به في هذا المجال، هو ضرب الأصول المرجعيّة للدين، ونفي إمكانيّة وجود ما يمكن العودة إليه والقياس على ضوئه. بالتالي، ما يقدّمه من قراءة للدين، لا يمكن أن يكون منتجًا، لأنّه يعبّر عن تعريف محدود، لم يخرج عن كونه محصورًا، وضمن آليّة تمنع إمكانيّة الفهم الحقيقيّ للموضوع المعالج.

---

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

فهـو عندما تعامل مع الإسلام المغربيّ والأندونيسيّ، قام بدراستهما انطلاقًا من ظواهر ثقافيّـة محـدّدة ومتنوعـة، أظهرت فروقـات جوهريّةً بينهمـا، ولكنّه لم يعمل علـى مساءلة الموضـوع؛ هـل هذه العناصر الثقافية ثابتـة أم متغيّرة؟ وهل هي تخضـع في بنيتها الأساسيّة للتقليـد، الذي يحدّد، وبالشكل العملـيّ، ما هو المسموح القيام به، وما هو الممنوع؟ وهل كلّ فعـل وفاعليّـة في الدين نابعان من المعنـى، أم أنّ هناك بعض الأشيـاء النابعة من الفرض الدينيّ؟

وهذه النظـرة وجدت استجابةً قويّةً مـن باحثين مسلمين، لعـلّ أبرزهم محمّد أركون، الـذي دعا إلى ما يسمّيه زحزحة الفكر الإسلاميّ عن طريق منهجيّة معرفيّة توسّع الإشكاليّة القديمـة، أو تغيّرها كلّيًا، وطرح إشكاليّةً جديدةً تعالج من زاوية مختلفة، للوصول إلى حوافز السلـوك الحقيقيّة عبر نـزع أيّ أقنعة تلبس البشـر شعارات دينيّةً. فكلّ فعـل إنسانيّ يخصّ الإنسـان المتشخّصـ المنخرط ضمن أوضـاع محسوسة، هو عبارة عـن تنافس للوصول إلى السلطة والسيطرة عليها[٢٧].

وكلام أركـون في هـذا المجال، يُفصح عن حقيقة ما لم يفصح عنـه غيرتز، حيث يتمثّل الهـدف مـن هذا النوع من المعالجات إبعـاد الدين عن دائرة الفاعليّـة، وجعله مقتصرًا على جانـب واحـد من حياة الإنسـان. وهو ما يحمـل في طيّاته دعوةً إلى علمنـة الحياة العمليّة للإنسان.

فالرمـوز المنتجة مـن الوقائع الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة هـي من يشكّل الحياة، أمّا التقليـد فيكتفـي بالتكيّف معها، وإعادة تعريـف معانيه لتصبح ملائمةً لهـا، بالتالي، هو لا يعطي المعنى لأنّه بذاته رمز يخضع لعمليّة تأويليّة يقوم بها المؤوّل. من هنا، يصبح كلّ حراك، حتّـى لو تبنّى الإسلام، غير قادر على إنتـاج الحياة بسبب الإقفال الذي مارسه نظام الحداثة عليه، فدفعه إلى تعديل دلالات معانيه بما يتلاءم معه.

## ثالثًا: إرنست غِلنر

مع غلنر، نرى الإناسيّ الذي يلبس ثوب الأناس، ويعمل بعدّته المرجعيّة، فيستحضر دوركهايم وفيـبر، ولكنّه ينظر كاستراتيجيّ هاله بقاء الإسلام كمنظومة تحمل في طيّاتها إمكانيّة إقلاق

(٢٧) انظر، محمّد أركون، تاريخيّة الفكر الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء العربيّ، ١٩٨٦).

للحداثة عبر إنتاجها للمعاني، فيحاول إعادة تشكيل الحداثة وشدّ عصبها عبر سدّ الثغرات فيها. من هنا، يعود إلى مبدإ حاكميّة العقل عند كانط عبر قراءة جديدة له، بعد قراءة هيوم بما يقرّبه من التحرّر من الدمج بين حاكميّة العقل بوصفه ملكةً معرفيّةً، وتأسيس سلطة الحكم على كون هذه الملكة هي المصدر الذي يُعطى لهذه السلطة. هنا، يبدو أنّ غلنر يدفع بمبدإ الفعّاليّة عند كانط، هذا المبدإ الذي التقطه هايدغر وجعل منه أساس الحداثة إلى أقصى حدوده، جاعلًا من النظام الكانطيّ عنصرًا في نظامه الذي يؤسّس لفكرة سلطويّة صافية، مجرّدة، تجعل من التقعيد نشاطًا يقوم بذاته، أي نشاطًا يحوّل المبادئ والقواعد إلى نقطة تشهد بداية الفرض والأمر بالقوّة، بدايةً لا يمكن لملكة العقل أن تستوعب حيثيّاتها فترضخ أمام ضرورته. ولم يكتف بهذا، فعاد إلى دوركهايم، وحاول البحث عن كيفيّة تنقية الحداثة من التقليد، لكي تصبح أكثر قوّةً وقدرةً على الاستقرار[٢٨].

من هنا، نلاحظ أنّ غلنر لا يدرس الإسلام كموضوع، إنّما باعتباره ذاتًا ما زالت قابعةً في الخارج، تمارس الفاعليّة وتعطي المعنى في عالم انتظمت معظم أركانه تحت راية الحداثة. وبانتهاء الإسلام، من الممكن الإعلان النهائيّ عن انتصار الحداثة.

فالحداثة التي طرأت على الحياة الإنسانيّة، والتي يعتبر سورين كيركغارد أحد أعمدتها، أدّت إلى تغيُّر نظرة الإنسان إلى الدين، حيث أصبح الأمر يرتبط

> بالفكرة التي تقول بأنّ جوهر الدين ليس الاقتناع بحقيقة العقيدة، وإنّما هو الالتزام بموقف يتأصّل فيه العبث الذي يسبّب، حسب تعبيره، نوعًا من الإهانة. فنحن نكتسب هويّتنا، كما يقول، من خلال تصديقنا لشيء ينتهك عقولنا بشدّة[٢٩].

فلم يعد الدين – ولا يقتضي ذلك أن يحصل – منتجًا للمعاني، إنّما هو مجرّد هويّة. فالدين يربط الإيمان بالهويّة وليس بالدليل البرهانيّ، وهو ليس التزامًا، بل متمثّلًا في احتفالات المجتمع المحلّيّ: «فالتوكيد على الغيبيّ يجري حلّ شيفرته الرمزيّة ليعبّر عن الولاء للنظام الاجتماعيّ وقيمه [...]، فليس هناك أيّة عقيدة، بل مجرّد عضويّة، توظّف لسبب من الأسباب الصيغة العقيديّة كأمارة رمزيّة لها»[٣٠].

---

(٢٨) مصطفى حرازين، «الأصوليّة عين الحداثة»، مجلّة التسامح (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة)، العدد ٢١.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

تبعًـا لهذه التوجّهات، لا يجري التعامل مع الإيمان الدينيّ بوصفه حقيقةً، بل مجرّد نمط مـن المثل الرمـزيّ، الذي ينقل حقائق رمزيّةً. فعالم الحداثة لم يعد عالم العقيدة الغيبيّة المتعالية، فعند نهاية العصور الوسطى،

> كان العالم القديم يضمّ أربع حضارات كبرى، ثلاث منها أصبحت اليوم علمانيّة – تبعًا لهذا المعيار أو ذاك – فقـد تعرّضت العقيـدة المسيحيّة للتعديل والتنقيح من قبل اللاهوتيّين المسيحيّين [...]، في العـالم الصينيّ، ترسّخ نوع من الاعتقاد العلمانيّ العميق [...]، في العالم الهنديّ، تأخذ الدولة وطبقة النخبة موقفًا حياديًّا إزاء ما يعتبر دينًا شعبيًّا[٣١].

وهنا، نجدّ أنفسنا مرّةً ثانيةً، وكأنّنا نعيد اللقاء مع غيرتز، فالدين بالنسبة لهذا الأناس، لا يجـب أن يرتبط بالتقليد، ولا يحقّ لـه أن ينتج المعنى للحياة، إنّما هو جزء من العالم الرمزيّ، عنـد الوصـول إليـه يخضع للتأويل ليتـلاءم مع الحداثة، ولهـذا قال غيرتـز: «بالتالي لم يعُد بالإمكان الحديث عن الإيمان الدينيّ بعلاقته بالمتعالي إلّا في الديانة الإسلاميّة»[٣٢].

## أ. الإسلام والإيمان

الإسـلام هو الديانة الوحيدة التـي ما زالت تقاوم الحداثة، لأنّه يعتمد على الرسالة السماويّة المنزّلة على النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم؛ هذه الرسالة التي تشمل الإيمان والأخلاق، العقيدة والشريعة، ولا تقرّ بإضافة أيّ زيادات، وأفضل وصف للفقهاء من العلماء المسلمين هو اعتبارهم لاهوتيّين أو فقهاء، وهذا ما يجعل الألوهة تستولي على التشريع، ويدفع دوريًّا لإيجـاد تحالف بين الصراطيّـة الدينيّة المتعالية والقـوّة الدنيويّة[٣٣]. وهـؤلاء العلماء أيضًا لا يتبلورون كطبقة الإكليروس:

> فليس هناك مكانة مقدّسة متميّزة تفصل الداعية أو المرشد الدينيّ للطقوس الشعائريّة عن جمهرة المؤمنين من عامّة الناس. ومن الطبيعيّ أن يتوقّع هؤلاء من مثل هذا الشخص أن يكون أكثر كفاءةً وأهليّةً وعلمًا وتفقّهًا، لكنّه ليس كائنًا اجتماعيًّا من نوع مختلف[٣٤].

(٣١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١ و٢٢.
(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.
(٣٣) انظر، إرنست غلنر، **ما بعد الحداثة والعقل والدين**، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، الصفحات ٢٢ إلى ٢٤.
(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

من هنا، لم تطرأ على الإسلام تغييرات جذريّة طوال تاريخه، إنّما جرت الانقسامات بين أنماط متعدّدة، تختلف بطريقة إيمانها ورؤيتها، ويرصد غلنر ثلاثة أنواع، هي:

## أ. ١. الإسلام النخبويّ

وهو الذي يعتنقه الفقهاء والعلماء في المراكز الحضريّة، وينتمي أصحابه إلى الميول والقيم الطبيعيّة للطبقات الوسطى، وهي

> تنفر نفورًا شديدًا من الحالات الهيستيريّة والإسراف في الاهتياج العاطفيّ والوجدانيّ، والاستخدام المفرط للاستشارات السمعيّة–البصريّة المساعدة على نشر الدين. ويشدّد هذا النمط [...] على الطبيعة التوحيديّة والنموقراطيّة – حكومة تحكم بموجب الشرع – الصارمة للإسلام، ويعي تحريم دعاوى التوسّط بين الإنسان وربّه، ويتّجه عمومًا وجهة الطهرانيّة المتزمّتة والنصّيّة الملتزمة بحرفيّة النصّ المقدّس[٣٥].

وهذا النوع من الإسلام، يقوم فيه الإيمان على التقليد والتقيّد بالنصّ الدينيّ.

## أ. ٢. الإسلام العامّ القاعديّ الشعبيّ

وهو يستخدم القراءة والكتابة لأغراض السحر، وليس كأداة للعلم والثقافة، ويتميّز هذا النمط بالنشوة والوجد والانجذاب الصوفيّ أكثر من القانون والنظام، كما يشكّل مفهوم الوسيط فيه محور الدين؛

> حيث يكون العالم أو الوليّ في معظم الحالات شخصيّةً حيّةً موجودةً – تنتقل قداستها من الأب إلى الابن. يتمظهر هذا الشكل من الإيمان في أوضح تجلّياته من خلال هذه الجمعيّات التي تتمتّع بحريّة الحركة وتتجمّع حول الأولياء [أو] العلماء من ذوي المكانة والاعتبار وزواياهم[٣٦].

ولا يخرج هذا النمط من الإسلام عن السابق، لأنّه في نهاية الأمر يقدّم نظامًا من الرموز الدلاليّة يمكن للمؤمنين التماهي بكلّ حماسة في الدين النصّيّ.

والاختلاف الذي رأيناه بين هذين النوعين من الإسلام، لا يعني غياب عناصر الربط فيما بينهما، فالإسلام يزوّد بثقافته العالمة كافّة الشرائح الاجتماعيّة، ويعطيهم شرعيّةً. من هنا، نرى أنّهما يتحالفان بشكلّ دوريّ.

---

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

وقــد يقوم الغوغاء من ســواد النـاس في المدن بأعمال الشغب تحت قيــادة فقيه عالم يحظى بالهيبة والاحــترام، لكــنّ ذلك لا يشكّل تهديدًا خطــرًا داهمًا للسلطات الرسميّــة القائمة: [إنّ الخطر] يكمن في التحالف بين فقيه يتمتّع بالاحترام وقبائل طرفيّة تتمتّع بقوّة عسكريّة[٣٧].

هــذا مع العلم، أنّ الإسلام القاعديّ، وبضغط من التحوّلات التي تشهدها المجتمعات، أخــذ يتراجع لصالح الإســلام النخبويّ، وبذلك لعب الإسلام الـمُصلــح دورًا شديد الشبه بالقوميّة في الغرب، وعلى هذا الأساس نقول

بأنّنا نرى في الإسلام إيمانًا دينيًّا من ذلك النوع الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعة، أي الدين المؤسّس العقيديّ بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، والقادر على تحدّي أطروحة العلمنة بشكلٍ كلّيّ ومؤثّر في الوقت الراهن على الأقلّ[٣٨].

فالصدمــة التي أحدثهــا الغرب لم تستحثّ بين المفكّريــن الإسلاميّين ذلك الاستقطاب الحــادّ على غرار النموذج الروسيّ، وإنّما جعلتهم يحبّــذون العودة «إلى الشكل العامّ الرفيع من الإسلام، أو التقيّد به بقوّة»[٣٩]. لذلك، فالفرد الذي يعود إلى الإسلام الإصلاحيّ لا يعلن ازدراءه لأسلافه وتراثه التقليديّ، على غرار ما يفعل المتغرّبون؛ «بل على العكس تمامًا، يعيد تأكيد ما يعتبره أفضل العناصر في الثقافة المحلّيّة، التي كانت حاضرةً بشكل حقيقيّ»[٤٠].

## أ. ٣. النمط الثالث، وهو الأصوليّة العقلانيّة التنويريّة

وهــي التي تنكر إضفاء الصفة الإطلاقيّة الجوهريّة على المعتقــدات الإيمانيّة، وهي إن كانت كذلــك، «إلّا أنّها تضفي هــذه الصفة على بعض من مبادئ المعرفــة النظاميّة، التي يمكن أن ندعوها بالإجرائيّة، وربّما أيضًا على مبادئ التقييم الأخلاقيّ»[٤١].

وهــذه النظرة، التي بدأت مع عصر الأنوار، ترفضــ أخذ الموضوع ككتلة واحدة صلبة كلّيّة شاملة، إنّما تدعو إلى تذرير وتفتيت الدليل، حتّى يصبح كلّ شيء قابلًا للتدقيق فيه:

هــذا التقسيم التجزيئيّ للكتل والمجموعات العنقوديّــة يشجّع عمليّة إعادة التقييم النقديّ لصور العــالم. إنّ إعــادة تفحّص وســبر كافّة الترابطات تُفقــد كلّ الأنظمة الإدراكيّة البائــدة استقرارها

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.
(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.
(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.
(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤١.
(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

وثباتهـا. عـلاوةً على ذلك، تعتـبر القوانين التي يخضع لها هـذا العالم متسـاوقـةً متناسقةً. الأمر الـذي يكبـح مفارقة العالم وتعاليه، وبالتـالي تحريره من الوهم السحـريّ، حسب التعبير الفيبري الشهير[٤٢].

وهكـذا، يدعو غلنر إلى بقاء الدين، ولكن ليس باعتبـاره منظومةً إيمانيّةً اعتقاديّةً لها أثر تعلّقـيّ في الواقـع، ولكن باعتباره أمـرًا إجرائيًّا، يتعامل معه الكائـن في حياته ويسبغ عليه المعنـى. وفي هـذه الرؤية، لم يكن غلنر ينظر إلى الإسلام علـى أنّ له سياقًا يقوم بذاته، بل هو حقـل من الأقوال التي لا بدّ من إعادة جمعها، وفصلهـا، وتسوية سياقاتها، ليصبح منطلقًا لمواجهة حاسمة مـع تلك الانشقاقات التي تمسّ بلحمة نظام الحداثة، الذي استطاع تطويع معظم الديانات الأخرى.

فغلـنر، لم يستطـع أن يرى الإسلام خارج السياق السـرديّ للحداثة، فعمل على تكسير التنـوّع الإناسيّ ليلحـظ المقايسة بين السياقـات التاريخيّة والخطاطـات العقديّة في حقلَي تشكّل القواعد في الغرب والإسلام بما هما حقلان متضايفان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، حقـلان لا بدّ مـن تجاوز ثنائيّتهما التـي تستحضرها دومًا الجملة النظريّـة التحليليّة لالتقاط المصـير المشترك الذي يجمعهما من حيـث انتمائهما إلى حقل الأفعال. وهو الحقل الذي لا يمكن أن يقرأ إلّا من خلال لغة واحدة.

وفي هـذا، يبدو هذا الإناسيّ يسعى إلى سيـادة الحداثة عبر هيمنتها على مفردات القول الإسلامـيّ، وعبر التخلّص من مبدإ الإسناد بما هو أصل فكرة الشرعيّة التي تقوم على إيجاد المرجع والمرتكز، وتفتح بالتالي على أسبقيّة الطبيعة والواقع.

## رابعًا: طلال أسد ناقدًا

ما رأيناه حتّى الآن من رؤية إناسيّة يستحقّ بلا شكّ نقاشًا حقيقيًّا، ولكنّنا سننتقل إلى طلال أسـد ليقـدّم لنا قراءةً نقديّةً لما مرّ معنـا، وسنبدأ من نقاشه مع غيرتـز لننتقل بعدها إلى غلنر، لنختم بالحديث عن وجهة نظره.

### أ. ردّ طلال أسد على غيرتز

وينتقل أسد بعد ذلك، إلى انتقاد الرموز التي يتحدّث عنها غيرتز، فيعتبرها غير واضحة، وهي تطرح العلاقة بين الرمز والمعنى وكيفيّة تحقّقها، فهل كلّ رمز يوجد في الحقل؟ ألا توجد

(٤٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٢.

رموز تفرض بالقوّة؟ وهذا ما نجد مصداقه عند القدّيس أوغسطين بعد تجربته مع هرطقة الدوناطيّة[٤٣]، «مؤكّدًا على أنّ الإكراه كان شرطًا للوصول إلى الصدق والإخلاص، مُعتبرًا الانضباط والنظام جوهريًّا للحفاظ عليه»[٤٤]. فالكثير من الرموز ليست مجرّد رموز تغرس في الإنسان النزعات الصحيحة، وإنّما مسألة القوّة على طول الخط بدءًا من القوانين (سواء كانت إمبراطوريّةً أو كنسيّةً)، أو عقوبات أخرى (كالنار، أو الموت، أو الخلاص، أو السعة، أو الحسنة، أو السلام وغيرها)، إلى النشاطات الانضباطيّة للمؤسّسات الاجتماعيّة (المدرسة والمدينة والكنيسة مثلًا)، والجسد البشريّ (الصيام، والصلاة، والطاعات، والكفّارات، والتكاليف الدينيّة الأخرى).

ومشكلة الرموز لا تتوقّف عند هذا الحدّ، إنّما هناك أمر آخر يرتبط بها. فخطاب الممارسة ليس هو الخطاب الذي يتحدّث عن الممارسة. ولو عاد غيرتز إلى التراث المسيحيّ لرأى أنّ طرق الخطابات التفويضيّة، المؤسّسة على الكزمولوجيا (علم الكون)، في إعادة التعريف المنظّم للفضاءات الدينيّة كان لها أهمّيّة عميقة في تاريخ المجتمع الغربيّ. وفي القرون الوسطى، امتدّت هذه الخطابات على مدًى واسع، معرّفةً الدين ومبدعتَه، رافضةً الممارسة الوثنيّة أو مصدّقةً بها، مثبّتةً صحّة معجزات أو آثار (بقايا مقدّسة معيّنة، والاثنتان تؤكّد كلّ واحدة منهما الأخرى)، ومميّزةً أماكن التقديس والعبادة ومفوّضةً لها، واصفةً حياة القدّيسين كنموذج الحقيقة وكنموذج للحقيقة في الوقت ذاته، مطالبةً بالاعتراف المنظّم بالأفكار والكلمات والأعمال الآثمة لكاهن الاعتراف، مانحةً الغفران للتائب ومنظّمةً للحركات الاجتماعيّة الشعبيّة في شكل تنظيمات تتبع التعليمات، أو رافضةً لها باعتبارها هرطقات أو مقاربات لما هو هرطقيّ وضلاليّ.

ولم تحاول كنيسة القرون الوسطى أن تؤسّس وحدة تناسق تامّ في الممارسة، إذ، على العكس من ذلك، كان خطابها التفويضيّ يهتمّ دائمًا بالتأكيد على الفروق والدرجات والاستثناءات، وما كانت تحاوله هو إخضاع كلّ الممارسات لسلطة واحدة[٤٥].

نستنتج من ما أوردناه عند أسد، أنّ الأصل في الدين هو التقليد، وكلّ ممارسة ثقافيّة أو اجتماعيّة أو اعتقاديّة تخضع له. وهذا الأمر ليس فقط في الإسلام، إنّما في كلّ دين

---

(٤٣) «انشقاق دام طوال القرن الرابع، وألقى الانقسام في الكنيسة الإفريقيّة. اسم مشتقّ من زعيمه دوناطس الذي رفض سلطة أسقف قرطاجة لأنّه اتّهم بالتسليم». انظر، صبحي الحمويّ، معجم الإيمان المسيحيّ، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونيّة الأب جان كوربون، طبعة ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٨)، الصفحتان ٢١٦ و٢١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦٦.

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٢.

مــن الأديان. وهــذا يعني أنّ معاني الممارسات والتلفّظــات الدينيّة لا يجب البحث عنها في الظواهر الاجتماعيّة، بل يجب البحث عن إمكانيّاتها ومكانتها التفويضيّة، ويجب أن تشرح بوصفها نتاجات انضباطات وقوًى تاريخيّة متميّزة. وعليه، فالدراسة الأنثروبولوجيّة للدين تبـدأ من هذه النقطة وليس، كمـا يفعل غيرتز، من تصوّر للثقافـة كمجموع للمعاني سابق ومفصول عن عمليّات التكوين وآثار السلطة التي تحوم فوق الواقع الاجتماعيّ.

بالتـالي، سواء ارتضينـا أم لا، فهناك قواعـد صراطيّة (أرذثوكسيّـة) في الدين لا بدّ من العـودة إليها ومراجعتها عنـد كلّ فعل إنسانيّ، وبذلك لا يكون الإيمـان مجرّد عمل طقسيّ عاكس، إنّما هو رجوع إلى قواعد إيمانيّة ثابتة في النصّ المرجعيّ تحدّد أصوله وكيفيّة التعامل معه، وهذه القواعد لا تبقى مجرّد نظر، ولا تتحوّل إلى مجرّد رموز، إنّما تصبح منتجةً للمعاني، والطقوس بحدّ ذاتها، ليست إلّا انعكاسًا تفويضيًّا وافقت عليها الأصول المرجعيّة وأتاحت القيام بها، شرط عدم تناقضها مع الأصول.

## ب. ردّ أسد على غلنر

اعتـبر أسـد أنّ غلنر صوّر المسلمـين باعتبارهم مجموعةً من البشـر لا يتكلّمون ولا يفكّرون لكنّهـم يتصرّفون فقط. وهذا الرأي الغائيّ غير مناسب على الإطلاق، لأنّه يحاول أن يتكلّم عـن المجتمع المسلم في ضوء الدوافـع الثقافيّة للفاعلين المعترف بهم، وعلى وجه الخصوص الطريقـة التي يشكّلون بها الأحداث، وهذه ترتبـط بالظروف. كما أنّ الإسلام الذي قدّمه يقـوم على ثلاثة تعاريف متناقضـة. [١] فدين القبيلة هو ديـن الدراويش والمرابطين، وهنا يتجسّـد لنا مفهوم دوركهايميّ، وهـو أنّه دين يهتمّ بالتوقيت الاجتماعـيّ للزمان والمكان، بالفصـول وتحديد مواعيد الأعياد. ويجعلها مبهجةً كشـيء مقدّس، ومرئيّةً رائعةً وأصيلةً. لـذا فإنّ مفهـوم الدين يشمل الإشـارة إلى قراءة الطقوس الجماعيّة على اعتبـار أنّها عمل مقدّس؛ [٢] أمّا عند تفسيره لوصف دين الفقراء، فهو يختلف كلّيًّا، وهو مشتقّ بوضوح من الكتابـات المبكرة لماركس، فالفقراء بدون جذور، وغير مستقرّين ومغتربين، وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج؛ و[٣] أمّا حينما نلتفت إلى دين البرجوازيّة نجد ملامح فيبريّة، حيث هذه الشخصيّة أبعد ما يكون عن تذوّق الاحتفالات العامّة، وتفضّل المتعة العاقلة(٤٦).

(٤٦) طـلال أسد، «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام»، ترجمة أبو بكر باقادر، مجلّة منبر الحوار (بيروت: ١٩٨٨)، العدد ١١، الصفحة ١٣٥.

وهــذا الفهــم الذي يقدّمه غلنر مبنيّ علــى وحدة السرد، حيث يظهــر الحقل الإسلاميّ كجزء متناقض مع الحداثة الغربيّة، ولا بدّ من إعادة تكوينه عبر إعطائه معنًى جديدًا، يتوافق مع السيــاق العامّ لتطوّر المجتمعــات الغربيّة، فالمستشرقــون والأنثربولوجيّون في تقديمهم للتقليد الإسلاميّ، قدّموه باعتباره يمرّ في أزمة، وهؤلاء يتناسون

أنّ الخطابــات التي يهتمّ بها الدارس، والتي تعــرّف وتعلّم الممارسة الصحيحة، هي ضمنيّة لكافّة الممارســات الإسلاميّة، لذا، فإنّه من المضلّل أن يقال، كما يفعل بعض علماء الاجتماع، بأنّ المهمّ في الإســلام هو ضبط اللفظ، أي قول ما هو مطلوب، وليس الأرثوذكسيّة، أي الطقوس، وليس المعتقد. إنّ هذا أمر مضلّل، لأنّ مثل هذه الفكرة تتجاهل جوهر فكرة النموذج الصحيح[٤٧].

وبذلــك يصبح التقليد هو الأصل لكلّ ما له علاقة بالإسلام، هذا المفهوم الذي تنحصر دلالتــه بحســب الأدبيّات الشائعــة في الدعوة إلى ماضٍ أساسيّ يقاس بــه التاريخ اللاحق ويُــردّ إليه. فيما تفتح معــاودة التفكير في هذا المفهوم، من قبل طلال أسد، الباب أمام إعادة تشكيــل واسعــة لمقتضيات النظــر في حقل التــداول الإسلاميّ، وكــذا في الممارسات التي ينتجهــا ويقتضيهــا اشتغال هذا الحقل؛ وهو ما يفتح بدوره التفكّــر الأنثربولوجيّ في الدين علــى إمكانيّات غير معهودة وآفاق غير مسبوقــة، لا تفتأ تجهّز هذا التفكّر ببعد نظر يرجّحه على مجاوزة المنوال السائد.

## خاتمة

ما قدّمناه من خلال هذا البحث، يُظهِرُ أنّ الإناسيّين، كغيرتز وغلنر، يقومون بإعادة تعريف الإيمــان، بما يتوافق مع وحدة السرد الحضــاريّ الغربيّ، الذي يؤسّس علــى اللاسابق للإنّيّة الإنسانيّــة، ورفض كلّ ما يقيم مرجعيّةً خارج السياق الحداثويّ. بالتالي، عندما تحدّثوا عن الإســلام عملوا على إبعاد التقليد أو تهميشه وتأويله بمقتضى الرؤية الذاتيّة، وقاموا بالفصل بــين سياقين، جعلــوا أحدهما يرتبط بالفــرد، بينما أحالوا ما له علاقة بالفعــل والفاعليّة إلى الحقــل التداوليّ الذي يقوم على القانــون والجمهوريّة. فكلاهما جزء من التقليد الحداثويّ، بل هما، يحاولان تثبيت دعائم هذه الحداثة، ومعالجة ما طرأ عليها من الترهّل في المجتمعات الإسلاميّة.

وإذا كان الأوّل، غيرتــز، حاول قراءة المجتمع، محــاولًا العمل على إظهار كيفيّة اختراقه عــبر التركيز على خصوصيّة الطقوس الاحتفاليّــة بين مجتمع إسلاميّ وآخر، داعيًا من خلال

(٤٧) طلال أسد، «فكرة أنتروبولوجيا الإسلام»، مصدر سابق، الصفحة ١٤٠.

ذلـك إلى الاستفادة من ذلك، انطلاقًا من أنّ الإسلام عبارة عن إسلامات تُبلور عبر هويّات ثقافيّـة متنوّعة مقطوعة عن الأصل، أو الأصل فيها غـير فاعل. وهو عندما لجأ إلى الحديث عـن الرمزيّة، حاول أن يقيم نظامًا معرفيًا، يمكن الركون إليه واستخدامه وتأويله انطلاقًا من الذاتيّة والمرجعيّة الحداثويّة، التي أعادت تنظيم العالم انطلاقًا من القانون.

ونـرى الثاني وكأنّه قد غادر الإناسة، وتحوّل إلى استراتيجيّ، يحاول أن يعالج المشاكل، التـي تعرّضـت لها الإناسة، باحثًـا عن المجال الذي يمكـن اختراقه والعمـل عليه من أجل استدمـاج المسلمين في المجتمع الحديث، عبر إيجـاد لحمة منطقيّة بين الإسلام، الذي لم يعد خاضعًا للتقليد، وبين الحداثة.

وما قدّمناه، يحتاج إلى مزيد من التفصيل والنقاش، خاصّة في ظلّ الراهن الذي تخرج فيه الكثـير من الآراء، التي تقوم بالمزج بين معطيين (الإسـلام والغرب) لا يمكن الجمع بينهما إلّا من خلال ضرب أحدهما لصالح الآخر، لأنّ المنظومات متنافرة في الأسس والمرجعيّات، وإذا كان موضوع الإيمان هو المدخل، ولكن يبقى الكلام، في جوهره، يرتبط بالسيادة، حيث المرآة لا تصدّق بأنّها ترى الصورة فحسب، ولكنّها لن تستطيع أن تكون العالم بكلّ تنوّعه وتعدّده.

# طبيعة الإيمان: رؤية مسيحيّة[1]


## ريتشارد سوينبرن[2]

## ترجمة محمّد حسن زراقط



ثمّة في القراءة المسيحيّة للإيمان مكوّنان أساسيّان تمايزت الرؤى المختلفة بحسب الثقل الذي توليه أحدهما أو كليهما: (١) الاعتقاد بأمر ما، غالبًا ما يكون الاعتقاد بأنّ الله موجود، وما يترتّب على ذلك من متلازمات؛ و(٢) الثقة بالرحمة الإلهيّة التي تخلّص. كان هذان المكوّنان مضمرين في معالجات المسيحيّة المبكرة للإيمان، ثمّ برز الإيمان بما هو اعتقاد عند الأكويني، مع استبطانه لأهمّيّة الثقة، التي ما لبثت أن تساوت مع الاعتقاد في القراءة اللوثريّة، وبرزت كمكوّن أساس، بل وحيد، عند البراغماتيّين عندما استُبدل الاعتقاد بمجرّد الاحتمال. بيد أنّ المكوّن العقليّ - الإيمان بمعنى التصديق - يبقى بارزًا في القراءتين الأوليَين بما يفسح مجالًا لـ«إيمان الشياطين». إلّا أنّه إيمانٌ لا يوصل إلى الخلاص أو التبرير، إذ لم يُصَغ بالحبّ، وبالأعمال التي تترتّب على الحبّ (الأكويني)، أو لم يتّصل بالغايات النبيلة والأعمال الخيّرة (لوثر).



**المفردات المفتاحيّة:** الإيمان والاعتقاد؛ الإيمان والثقة؛ توما الأكويني؛ مارتن لوثر؛ البراغماتيّة.


لقد كان الإيمان، بما هو مجموعة من القضايا الخبريّة، موضع اهتمامي الأثير في الفصول السابقة من هذا الكتاب. وقد حلّلت على مدى تلك الفصول معنى أن تعتقد أنّ كذا هو كذا، وتساءلت متى يكون متعلّق اعتقادك أمرًا مهمًّا؟ ثمّ ماذا يمكن أن يفعل المرء لتطوير اعتقاده وترقيته؟ كما إنّني حلّلت القضيّة الآتية، وهي: متى يكون الإيمان عقلانيًّا، بكلّ ما للعقلانيّة من معانٍ محتملة. وقد خلصت إلى أنّه من المهمّ جدًّا أن يعتقد الإنسان بحقّ

(١) أشير إلى أنّ هذا النصّ هو الفصل الرابع من كتاب ريتشارد سوينبرن، **الإيمان والعقل**؛

Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 137-158.

وقد حافظت على الإحالات كما وردت في الأصل لتبقى صلة هذا الفصل بغيره من فصول الكتاب. المترجم.

(٢) ولد عام ١٩٣٤. أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد ببريطانيا، وكان من روّاد حركة فلسفة الدين ومن أبرز من تقدّموا بصياغة جديدة للبراهين على وجود الله. من أهمّ أعماله ثلاثيّة **تماسك الإيمان بالله، وجود الله، والإيمان والعقل**. المترجم.

أنّ الله موجـود، وبأنّـه قد فعل كذا، وبأنّه يتّصف بهذه الصفـة أو تلك. وتساءلت أيضًا عن كيفيّة وصول الإنسـان إلى السعادة الدائمة، وهي الحالة التي تسمّى «الخلاص». وعلى أيّ حال، إنّ الفضيلة التي تتطلّبها المسيحيّة، ليست مجرّد اعتقاد بقضيّة خبريّة، بل هي ما تسمّيه المسيحيّة «الإيمان». فما هو الإيمان وما هي صلته بالاعتقاد [بمعنى التصديق]؟

الإيمـان الذي تدعو إليه المسيحيّة وتطلبه من المؤمنين هـو الإيمان بشخص أو أشخاص، وهـو الله (أو المسيح) الذي يتوفّر على مجموعة من الصفات، وهو الذي قد فعل مجموعةً من الأفعـال، ثمّ في المرحلة الثانية بعد الإيمان بالله، الإيمـان ببعض النعم التي أولاها، والخيرات التـي وفّرهـا، والوعود الخيّرة التـي قطعها على نفسـه. ومن هنا، وبحسـب قانون الإيمان النيقـاويّ Nicene Creed[٣]، فـإنّ المؤمـن الذي يعلن التزامه قبـل أن يُعمَّد، أو في خلال الصلاة، يُصرِّح جزمًا (وباليونانيّة): «πιστεύω εἰς»، أي «أنا أعتقد بـ» أو «أنا أؤمن بـ»:

> إلـه واحد، آب ضابط الكلّ، خالق السماء والأرض [...]، وبربّ واحد يسوع المسيح [...]، وبالـروح القدس الربّ المحيـي [...]، وبكنيسـة واحدة جامعة مقدّسـة رسوليّة [...]، وننتظر قيامة الأموات والحياة في الدهر الآتي.

لكـن ثمّة في التقليد المسيحيّ أكثر من نظريّة تفسّر المـراد والمبتغى من «الاعتقاد بـ»، أو «الإيمان بـ». وسوف أحاول في هذا الفصل من الكتاب شرح هذه النظريّات، كما سأحاول بيان الصلة بينها. وسوف نلاحظ أنّه على الرغم من الاختلاف الظاهريّ، فإنّ أنصار الرؤى المختلفة لم يكونوا في وارد التوصية بممارسات مختلفة أو التأكيد على معتقدات مغايرة.

## النظريّة التوماويّة في تفسير الإيمان

أوّلًا توجـد نظريّة خاصّة في تفسـير الإيمان، هي ما سوف أسمّيـه النظريّة التوماويّة. وهي نظريّة نلاحظ وجودها في تراث القدّيس توما الأكويني، وقد تبنّاها عدد من البروتستانت، كما يعتنقها كثيرون خارج الدائرة المسيحيّة، وكذلك التزم بها عدد كبير من الآباء المتقدّمين على الأكويني. وأؤكّد أنّ هذه النظريّة هي النظريّة الأكثر انتشارًا، وهي الأكثر ملاءمةً لطبيعة الإيمـان الدينيّ. حاصل هذه النظريّة، مع إضافة واحـدة وقيدَين، أنّ حيازة الإيمان بالله هي ببساطـة حيازة نحو من «الاعتقاد–بأنّ»، من قبيل الاعتقاد بأنّ الله موجود. بصريح القول،

(٣) نسبـةً إلى مجمـع نيقية الذي أقرّ فيه هذا القانون. وقانون الإيمان هذا هو الصيغة الرسميّة المعتمدة في الكنيسـة الكاثوليكيّة على الأقل، وقد تمّ تطويره وصياغته مرّات عدّة حتّى وصل إلى صيغته الحاليّة، وهو يشبه إلى حدّ كبير ما يُعرف في الإسلام بشهادة الإيمان. المترجم.

إنّ موضـوع الإيمان ومتعلّقه هو «الحقيقـة الأولى»، أي الله نفسه. ويتوقّف الإيمان بحسب هذه الرؤية، علـى التصديق بقضيّة هي قضيّة «الله موجود»[٤]. وصاحب الإيمان الدينيّ هو ذاك الذي تتوفّر عنده خصوصيّة الاقتناع النظريّ بفكرة أنّ الله موجود[٥].

الإضافة التي أضافها الأكويني إلى هذه العقيدة البسيطة هي أنّه لا يكفي أن تعتقد بمجرّد أنّ الله موجـود [كمـا تعتقـد أنّ أيّ شيء آخر موجـود]، بل «أن تؤمن» بعـدد من القضايا الأخـرى. ووجود الله يمكـن أن يُبرهن عليه من خـلال اللاهوت الطبيعـيّ، وبالتالي يصير معروفًـا *nota*؛ ولكن، إذا ما توخّينا الدقّة، فـإنّ افتراض وجود الله هو مقدّمة للإيمان. وأمّا مركز الإيمان، والعنصر الأكثر أهمّيّةً فيه، فهو القضايا التي تتعلّق بصفات الله، وبالأفعال التي فعلها، ثمّ يجب أن تؤمن بهذه القضايا على أرضيّة أنّ الله قد أوحى بها وكشفها. والاعتقاد بالله الذي يؤكّده قانون الإيمان النيقاويّ، أي الإيمان بالله بوصفه قد فعل مجموعةً من الأفعال المحـدّدة، من قبيل وصـف الله بأنّه «خالق السمـاء والأرض»، هو الإيمان بـأنّ الله قد فعل هذه الأمور (خلق السماوات والأرض). والأمر عينه يقال على وصف الله بأنّه وعد ببعض الأمـور من قبيل «قيامة الأموات» معناه الاعتقاد بـأنّ الله وعد بمثل هذه الأمور فعلًا، وأنّها تحقّقت أو سوف تتحقّق. وقد كتب توما الأكويني:

> إنّ أمور الإيمان هي من طور فوق طور الفهم البشريّ، وما إيمان الإنسـان بها إلّا لأنّ الله قد كشفها وأوحاها. وذلك بشكل مباشر بالنسبة لبعض الناس، كالأنبياء والرسل، وبالنسبة لغيرهـم من الناس بواسطة الرسل والمبشّرين[٦].

وقد أعلن المجمع الفاتيكانيّ الأوّل بدوره أنّ الوحي ينبغي الإيمان به

> بعـون سابـق من الله ومؤازرة النعمـة [...]، لا لسبب صحّتها (الحقائق التـي أوحى بها) بذاتها المدرَكة بنور العقل الطبيعيّ، وإنّما بسبب سلطة الله نفسه الذي يوحي، والذي لا يمكن أن يُخدَع أو يخدعنا [...][٧].

---

(٤) يضيـف الأكوينـي قائلًا: «السـبب الوحيد الذي يدعونا إلى التعبير عن الإيمـان بقضايا خبريّة، هو أنّنا بذلك نستطيع الحصول على معرفة به، (أي بالإيمان)». انظر،

*Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 1.2. ad. 2.

(٥) هذه المعادلة بين «الاعتقاد» و«الإيمان» ناجمة عن عدم توفّر غير اسم واحد في اللغتين اليونانيّة واللاتينيّة للتعبير عن الحالتين، وهو «*fides* πiστις»، وكذلك عدم وجود سوى فعل واحد يُستخدم للتعبير عن اعتقاد كذا وكذا، وعن الإيمان أو الثقة بشخص ما، وهذا الفعل هو «*credo* πιστέω»، والحال أنّ المرء يمكنه التمييز بين هاتين الحالتين، ولكنّ الفعل الذي يعبرّ عنهما هو فعل واحد في هاتين اللغتين.

(٦) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 6.1.

(٧) H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Herder, 1963), p. 3008; *Faith and Reason*, op. cil., ch. 7.

القيـد الأوّل فيما خصّ هذه الرؤية إلى الإيمان (الإيمان بما هو اعتقاد)، هو أنّ الاعتقاد لا يساوي بالضرورة المعرفة العلميّـة *scientia*. والأكويني، كما غيره، تبنّى التعريف المطروح مـن قبل هيغو دو سان فيكتور Hugh of St. Victor، وحاصله أنّ «الإيمان *fides* هو شكل مـن أشـكال اليقين العقليّ المتعلّـق بأمر أو بأمور غيبيّة، وهو أعظم مـن أن يكون مجرّد رأي *opinio*، وأدنـى من أن يكون معرفةً علميّـةً *scientia*»(٨). وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّ كاتب مسيحـيّ طـرق موضوع الإيمـان قال هذا أو ما يشبهـه. ولكنّ هذا التوافـق في التعبير عن مفهـوم الإيمان يخفي وراءه الكثير من الاختلاف في المقصـود، قد لا يعيه البعض، ولم يكن مـورد نقاش واسع. بالنسبـة إلى الأكويني، الفـارق الأهمّ بين المعرفـة العلميّة وبين الإيمان هـو أنّ المعرفـة العلميّة ليست مجـرّد معرفة بأنّ الأمـر الفلانيّ صحيح، بـل مضافًا إلى ذلك هـي معرفة مبرّر الحكم عليها بالصحّة، أو فقـل معرفة دليل صحّته. فأنت تتوفّر على معرفة علميّـة بـ«أنّك إن رميت الطابـة فإنّها سوف تقع على الأرض»، أو «إنّ ٢+٢=٤» فقط إذا فهمت مبادئ الفيزياء والرياضيّات، تلك المبادئ التي يعتقد الأكويني أنّها ضروريّة بمعنًى من المعـاني. ولكن لا تكون الوقائع الجزئيّة متعلّقًا للمعرفة العلميّة، بل هي مجال للرأي *opinio*، رغم أنّها قد تكون مبرهنةً وبالغة الوضوح في بعض الأحيان، مثل: «اليوم هو يوم مشمس» أو «أنا الآن في أوكسفورد». ويرى الأكويني عمومًا أنّ الإيمان هو اعتقاد أقوى من الاعتقاد بالقضايـا المصنّفـة ضمن دائرة المعرفة العلميّة، ولا تختلف عنهـا إلّا في أنّ الأولى لا نعرف وجه صحّتها:

> إنّ فعـل الاعتقـاد يتعلّـق بأمر واحد [وهـو أنّ الأمر الفـلانيّ احتمال صحّته أقـوى من احتمال عدمها] ومن هذه الجهة يكون المعتقد (المؤمن) في نفس الحالة الذهنيّة التي يكون عليها صاحب المعرفة العلميّة(٩).

رغـم أنّ الاعتقـاد بوجود الله الذي يتبنّـاه الأكويني عادةً(١٠) لا يمكـن أن يكون متعلّقًا للمعرفة العلميّة(١١)، إلّا أنّ الله وحده يمكن أن يعرف لماذا يجب أن يكون الله موجودًا.

---

(٨) *De Sacramentis*, 1.10.2.

(٩) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 2.1.

(١٠) تجـدر الإشـارة إلى أنّ الأكوينـي ليس متماسـكًا أو منسجمًا مع نفسه بالكامـل في هذه النقطة. فهو في الخلاصـة اللاهوتيّة (*Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 1.5.ad. 3) يبدو وكأنّه يوافق على إمكانيّة تعلّق المعرفة العلميّة بوجود الله.

(١١) يبدو من التأمّل في نصوص الأكويني أنّه يقبل فكرة كون اللاهوت (العلم المقدّس كما يسمّيه) علمًا، ولكن بشيء من التوسعة لمفهوم العلم، وذلك بالنظر إلى الاستنتاجات التي تستنبط من المبادئ الأوّليّة الموحاة من الله. انظر،

*Summa Theologiae*, 1a. 1.2.

ورغم إصراره المعتاد على أنّ الاعتقاد الإيمانيّ يجب أن يكون قويًّا، بنفس ما للاعتقاد العلميّ من قوّة، إلّا أنّه يصرّح بين الفينة والفينة بأنّ الإيمان ذو مراتب ودرجات. وعليه، فليس من المحال، بحسب الأكويني، أن يكون إيمان بعض الناس مشوبًا بالشكّ[١٢]. وهو بالتالي يسمح بأن يكون إيمان أحد الأشخاص أعمق وأقوى من إيمان شخص آخر، فـ«التفاضل والتفاوت في الإيمان حقيقة واقعيّة»[١٣].

والنظرة التوماويّة إلى الإيمان على أنّه التوفّر على مجموعة من المعتقدات، قد تبدو غريبةً، وذلك لأنّ المسيحيّة، كما غيرها من الأديان، ترى إلى الإيمان على أنّه فضيلة من الفضائل، وهو أمر يستحقّ المتّصف به الثناء، وأن يجازى بالخلاص. وبناءً على النظريّة التوماويّة يمكن أن يجتمع الإيمان، بمعنى التصديق، مع أن يكون المرء شرّيرًا، لا همّ له سوى تحدّي الله. وهذه النقطة تقودنا إلى القيد الثاني على فهم الإيمان حسب النظريّة التوماويّة. فبالنسبة للأكويني، لا يستحقّ مثل هذا الإيمان الثواب؛ ولكنّه يصرّح بأنّ الشياطين (الذين عندهم ما يكفي من التصديق) هم من المؤمنين. وليدعم نظرته هذه يستشهد برسالة يعقوب التي تقول: «أنت تؤمن أنّ الله واحد؛ حسنًا تفعل. والشياطين يؤمنون ويقشعرّون»[١٤]. وهو يفسّر الاعتقاد المنسوب إليهم بأنّه إيمان. وعلى الرغم من وصف الشياطين بالمؤمنين، وفق الأكويني، إلّا أنّه ينقصهم أمران ليُجازَوا على إيمانهم. الأمر الأوّل الذي يفتقده إيمان الشياطين هو أنّ إيمانهم لم يأتِ من الطريق الصحيح. وبالتالي هو ليس إيمانًا مستحقًّا للجزاء والثواب؛ وذلك لأنّه ليس إيمانًا طوعيًّا. يقول الأكويني: إنّ «إيمان الشياطين»، إن صحّ التعبير، هو إيمان جبريّ يتحقّق تحت ضغط الأدلّة والأمارات. وبالتالي فهم يؤمنون بطريقة لا تسمح بالثقة في إيمانهم. والشياطين يؤمنون لأنّ أمارات الإيمان، قويّة الإثبات إلى حدّ لا يسمح لهم بعدم الإيمان، أو فقل تلجئهم تلك الأدلّة إلى الإيمان[١٥]. وفي المقابل، يرى الأكويني، أنّ بني البشر يختارون الإيمان أو عدم الإيمان، لأنّ الأدلّة بالنسبة لهم، ليست بتلك المثابة التي تلجئهم إلى الإيمان، وعندما نؤمن فإنّنا نفعل ذلك بملء إرادتنا واختيارنا. بلى، قد جادلت في الفصل الأوّل، وأثبتّ أنّ الاعتقاد كلّه لا مجال فيه للاختيار والإرادة. فنحن لا نستطيع فعل شيء مهمّ من أجل تكوين الاعتقاد؛ لأنّنا نؤمن عندما تحين ساعة الإيمان. وأقصى ما نقدر على فعله، ونفعله باختيارنا، هو أن نخضع أنفسنا لبحث محايد، أو نحاول تغيير عقائدنا بطرق غير معتادة في خلال فترة من الزمان.

---

(١٢) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 4.8. ad. 1.

(١٣) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 5.4.

(١٤) رسالة يعقوب، ٢: ١٩.

(١٥) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 5.2 ad. 3.

من المفيد، فقط في حالات استثنائيّة، أن يحاول المرء حيازة اعتقاد محدّد قبل البدء بالعمليّة البحثيّة[١٦]؛ أمّا لمن لم تتّضح عندهم المسألة تمامًا بخصوص وجود الله أو عدمه، فمن الحريّ أن يبحثوا في المسألة [أوّلًا]. عليه، إذا ما أقررنا بأنّ الإيمان التوماويّ أمر اختياريّ، فعلينا أن نقرّ بأنّ الاختياريّة هنا ناتجة عن استقصاء، وعمل بحثيّ ملائم. (فالقلّة التي يكون وجود الله غالبًا في وضوحه عندها ستكون في نفس موقع الشياطين، ولن يكون الإيمان التوماويّ، لهذه القلّة، موجبًا للثواب بهذا الاعتبار). إلّا أنّ الأكويني يبدو وكأنّه يكتب أنّ فضيلة الإيمان تكمن، غالبًا، في اختيار المرء له، ومن ثمّ السير بحسب مقتضيات العقل؛ وهذا ما لا نراه[١٧]. ومع هذا، فالأكويني يدرك أنّ الضمير المخطئ قد ينتج عن الإهمال؛ فعليه، بالتالي، أن يقرّ بإمكانيّة غياب الإيمان كنتيجة للإهمال، وهذا ما يترتّب عليه إمكانيّة أن يكون ثمّة من فضل في إيمان حاصل من تقصٍّ وبحث ملائمَين.

والأمر الثاني الذي يرى الأكويني أنّه السبب الجوهريّ الذي يجعل إيمان الشياطين غير مستحقّ للثواب والتمجيد، هو أنّ إيمانهم «لم يصغه أو يصنعه الحبّ»[١٨]؛ أي إنّه لا يرتبط بالغاية المتينة للقيام ببعض الأعمال التي تعبّر عن الحبّ لله (إذا ما فهمناه حقّ فهمه) من قبيل المشاركة في الأعمال العباديّة، وإطعام الجائعين، وعيادة المرضى، وهداية الضالّين. الأمر الذي يعبّر عنه مجمع ترانتو بكلمات مشابهة[١٩]. نعم أعتقد أنّ الحبّ هو الأساس عند الأكويني، ولا يمكن أن نفسّر موقف الأكويني بأنّه يرى أنّ الإيمان المفضي إلى الخلاص يقترن بتلك الأعمال. فبالنسبة إلى الشخص الذي يتوفّر على حبّ خالص، فإنّه قد يموت قبل أن تسنح له فرصة القيام بمثل تلك الأعمال، مع أنّه يملك الاستعداد الكافي للقيام بها.

إذًا، على الرغم من أنّ الإيمان الأكويني قد يبدو بحدّ نفسه إيمانًا فكريًّا، وإيمانًا مرتبطًا بالعقل وليس بالقلب، إيمانًا يمكن حمله دون أن تترتّب عليه ثمار ونتائج في الحياة المسيحيّة؛ رغم ذلك كلّه، إلّا أنّ الإيمان الذي تطلبه النظريّة الأكوينيّة، هو الإيمان الذي يضع المؤمن على طريق الخلاص، وهو إيمان متعلّق بالشخص كلّه، وليس برأسه وعقله فحسب. نعم،

---

(١٦) *Faith and Reason*, op. cit., ch. 3.

(١٧) Ibid.

(١٨) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 4.3, 4, and 5.

وقد ترجمت كلمة *caritas* إلى حبّ. ويكتب الأكويني في محلّ آخر: «الحبّ هو نوع من الصداقة الإنسانيّة تجاه الله». انظر،

*Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 23.1.

(١٩) *Enchiridion Symbolorum*, op. cit., 1559 and 1556.

يبقــى أن نرى ما هــي الفوارق بين هذه النسخــة من الإيمان المطــروح في الفكر المسيحيّ، وغيرها من نسخ الإيمان وتفسيراته.

## الرؤية اللوثريّة للإيمان

النظريّــة الثانية التي أرى أنّها تستحقّ الملاحظة في هــذا السياق هي النظريّة التي تتضمّن في ثناياها بُعدَين من أبعاد الإيمان، أحدهما البعد النظريّ الذي تعرّفنا عليه في النظريّة التوماويّة، والبُعــد الآخر هو بعدُ الثقة trust بالله الحيّ. فالشخصــ المؤمن، وفق هذه الرؤية، ليس من يعتقــد أنّ الله موجــود فحسب (أو يعتقد بعضــ القضايا المرتبطة به)، بــل هو من يثق بالله، ويعاهــده على الالتزام. فمفهوم «الإيمان بـ» الذي يتضمّنه قانون الإيمان يُقرأ على أنّه إعلان عــن الإيمان بإله متوفّر على الصفات المشار إليها في القانون، وهو فاعلُ تلك النعم المذكورة في ذلــك القانون، من قبيل قيامــة الأموات، وهو إعلان أيضًا عن الثقة بالله الذي يتوفّر على هذه الصفات، والذي قام بتلك الأعمال الجليلة والمفيدة.

وأنا سوف أطلق على هذه الرؤية تسمية النظريّة اللوثريّة في الإيمان، وذلك لأنّ لوثر يؤكّد أنّ الإيمــان هو ثقة[٢٠]. وكتفاعل سلبيّ مع هذا التصوّر للإيمان، أُعلن مجمع التريدنتيّين: «إذا قــال أحدٌ إنّ الإيمان الذي يبرّر (يخلّص) ليس سوى الثقة بالرحمة الإلهيّة التي تمحو الخطايا بسبــب المسيح، أو إنّنا نُبَرَّر بهــذه الثقة وحدها: فليكن محرومًــا»[٢١]. وقد ميّز اللاهوتيّون اللوثريّــون لاحقًا بين ثلاثة أنواع من الإيمان *fides*، هي المعرفة *notitia*، والطاعة أو القبول *assensus*، وأخــيرًا الثقة *fiducia*، وأعلنوا أنّ النوعَين الأوّلَين موجودان في النوع الثالث. فالثقــة هي العنصر المركزيّ في الإيمان[٢٢]. ونلاحظ بعض هــذه العناصر عند توما الأكويني

(٢٠) انظر للوثر،
"The Freedom of a Christian", § 11, in *Reformation Writings of Martin Luther*, trans. B. L. Woolf, Vol. 1 (Lutterworth Press, 1952).

تجــد رؤيــة لوثر في كتاب العظات الموصى به في البنــود التسع والثلاثين (بيان العقائد) لكنيســة إنكلترا (١٥٦٢): «ليس الإيمــان الحيّ والفوريّ الاعتقاد الشائع ببنــود إيماننا، بل هو ثقة صادقة برحمة الله من خلال ربّنا يسوع المسيح، وأمل راسخ بالأشياء الخيّرة التي سنتلقّاها على يدَي الله»؛ (عظة الإيمان، الجزء ١).

(٢١) *Enchiridion Symbolorum*, op. cit., 1562.

(٢٢) يجادل كانتويل سميث ويصرّ على أنّ كلمة «يعتقد» (believe) كانت تعني «يثق» حتّى القرن السابع عشر. والشاهد المأخوذ من كتاب العظات (البند ١٥) لا يؤيّد هذا الرأي كثيرًا، إلّا أنّ كانتويل سميث مع ذلك يجمع عددًا من الشواهد ليثبت تفسيره المشار إليه. انظر،
Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton University Press, 1979), ch. 6; *Belief and History* (University of Virginia Press, 1977), ch. 2.

فالمعرفة هي ما يسمّيه الأكويني «الاعتقاد بـ»، والطاعة أو القبول هي الإيمان الذي يُعتَرف به أمام الملإ، ويرى الأكويني أنّه طبيعيّ، وفي بعض الأحيان ضروريّ، وهو ما يعبّر عنه بالإيمان المؤسّس على الحبّ[٢٣]. كما تُلاحَظ هذه القسمة الثلاثيّة للإيمان عند كارل بارت في كتابه **خلاصة أصول العقيدة** *Dogmatics in Outline*؛ حيث إنّه بعد الفصل المدخليّ للكتاب يعقد ثلاثة فصول يعنونها: «الإيمان كثقة»، و«الإيمان كمعرفة»، و«الإيمان كاعتراف»[٢٤].

وعلى أيّ حال، تحتاج هذه الرؤية إلى الإيمان إلى مزيد من التمحيص والاختبار. ولنبدأ بهذا السؤال: ماذا يعني أن تثق بشخص عاديّ؟ أن تثق بإنسان معناه أن تتصرّف مفترضًا أنّه سوف يفعل ما يرى أنّك تريده أو تحتاجه، في الحالة التي توجد فيها بعض المؤشّرات الدالّة على أنّه لن يفعل، وفي الحالات التي تترتّب فيها تبعات سيّئة على بطلان الافتراض المذكور أعلاه. وهكذا، ربّما أثق بصديق ما فأقرضه شيئًا قيّمًا، بعد أن ثبت لديّ سابقًا عدم اهتمامه بالأشياء القيّمة. فأكون قد تصرّفت على أساس افتراض أنّه سوف يفعل ما أريد (لا سيّما العناية بالأشياء القيّمة)، في حين أنّ المؤشّرات تدلّ على العكس، ومع ترتّب بعض التداعيات السيّئة على الإهمال (لا سيّما مثل فساد ذاك الشيء القيّم) إذا ثبت بطلان الافتراض. كما في حالة الفارّ البريطانيّ من السجن، الذي يثق بالمانيّ ويخبره عن هويّته ويطلب منه المساعدة للخروج من ألمانيا. هنا أيضًا يكون السجين قد تصرّف على أساس افتراض أنّ الألمانيّ سوف يفعل ما يريد (ولا سيّما تأمين المساعدة على الخروج)، في حين أنّ أكثر الألمان معادين للسجناء البريطانيّين، ويعملون عادةً على تسليمهم إلى الشرطة. أو مثلًا: المريض الذي يثق بأنّ الطبيب سوف يعالجه، فسوف يتصرّف على أساس افتراض أنّ الطبيب سوف يفعل له ما يحتاج، مع وجود بعض المؤشّرات الدالّة على أنّه لن يفعل (لأنّ محاولات العلاج لن تنجح دائمًا)، ومع أنّ فشل الطبيب سوف يؤدّي إلى نتائج أكثر سلبيّةً. وقد رأينا في الفصل الأوّل أنّ العمل على أساس افتراض صدق القضيّة (ق) هو أن تقوم بتلك الأفعال التي تقوم بها في حال الإيمان بصدق (ق). أن تتصرّف على أساس افتراض أنّ (ق) صادقة، هو أن تأخذ (ق) مقدّمةً لاستدلالاتك العمليّة، سواء كنت تؤمن بها أو لا تؤمن.

ولكن لماذا يجب أن تتصرّف على أساس افتراض صدق (ق)، إذا لم تكن تؤمن بها واقعًا؟ ببساطة لأنّك تريد الوصول إلى الغاية (غ) (مثلًا: الرغبة في الخروج من ألمانيا، أو معالجة مرض ما)؛ وذلك في ما إذا كان القيام بالعمل (أ) يساعد في الوصول إلى (غ) أكثر

(٢٣) *Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 3.

(٢٤) Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (SCM Press, 1949).

مـن أيّ بديل آخر، وفي مـا إذا كان العمل (أ) يوصلك إلى الغاية (غ) بناءً على صدق (ق). وإذا كانـت الرغبة في الوصول إلى الغاية (غ) تتمتّـع بدرجة عالية من القوّة (وكانت أقوى مـن أيّ غايـة أو غرض آخر) فإنّك سوف تظلّ تفعل الفعل (أ) حتّى لو لم تحتمل صدق (ق) كثيرًا.

وقـد رأينـا في الفصل الأوّل أنّ الإيمـان الذي يهدي الإنسان هـو الإيمان الذي لا يمكن تجاهله حتّى لو كان احتماله ضعيفًا. ولكن مع ذلك يمكن وصفك بأنّك تتصرّف على أساس افتراض صدق (ق)؛ لأنّك تفعل ما كنت سوف تفعله لو كنت تؤمن بصدقها بقوّة، ضمن حـدود أنّ قوّة احتماليّة صدق (ق) لا تنتج فرقًـا في فعلك. وهكذا يكون الوصف المبسّط لفعلـك هو: «إنّك تتصـرّف على أساس فرضيّة صدق (ق)». وقد رأينا أنّ الثقة بشخص ما هـي أن تتصرّف بنـاءً على افتراض أنّه سوف يفعل ما يرى أنّك تريـده، أو تحتاجه، مع توفّر قرائـن تشـير إلى العكس، ومع ترتّب آثار ضارّة على خطـإ افتراضك. هذا ما يعني، بالتبع، أنّك تفعل ما ستفعل إذا اعتقدت بالافتراض المذكور بقوّة، في الوقت الذي تعطينا فيها الأدلّة أسبابًا للشكّ في الافتراض عينه (ولا ننسى الآثار السلبيّة المترتّبة على كذب الافتراض). فقد لا يكـون أسير الحـرب معتقدًا بأنّ الألمانيّ سوف يساعده. ولكنّـه مع ذلك يتصرّف كما لو كان يعتقـد بذلـك بشكل كامل، ولكنّه يحتمل ذلك احتمالا معتـدًّا به، ومع ذلك يفعل ما كان سوف يفعله لو كان يعتقد بشكل كامل.

ما تقدّم كافٍ بالنسبة إلى الثقة بالإنسان العاديّ. ولكن ماذا عن الثقة بالله؟ رأينا أنّ الثقة بـالله عند لوثر هي عنصر يُضـاف إلى الاعتقاد بأنّه موجود، والاعتقاد ببعض القضايا الخبريّة المرتبطة به. فالإيمان عنده هو أن تعمل بناءً على فرضيّة أنّه سوف يفعل ما يرى أنّك تريده أو تحتاجـه، مع كون القرائن تشير إلى العكس، ومع ترتّـب آثار سيّئة على خطإ الافتراض (أي على كذب القضيّة). والآن، إنّ من يعتقد أنّ الله موجود، ويصدّق القضايا المنصوص عليها في قانون الإيمان المسيحيّ، فهو يعتقد ضمنًا أنّ الله سوف يفعل لنا ما يعلم أنّنا نريده، أو أنّنا بحاجـة إليه، وذلك كلّه ناتج عن خيريّة الله، وهـذا ما يعتقده المؤمن في النظريّة التوماويّة في تفسير الإيمان. كتب لوثر:

> لا تكونـنّ قانعًـا، أو مكتفيًا، بالإيمان بأنّ الله قادر على فعل الأشيـاء العظيمة، بل يجب الاعتقاد بأنّه سوف يفعل ذلك، ويسعده فعل ذلك. وكذلك لا يكفي أن تعتقد أنّ الله سوف يفعل الأشياء العظيمة لسائر الناس، ولكن ليس لك[٢٥].

(٢٥) Martin Luther, *Magnificat*, *in Reformation Writings of Martin Luther*, Vol. 2 (Lutterworth Press, 1956), p. 199.

فالإيمان، مثلًا، «بكنيسة واحدة مقدّسة جامعة رسوليّة»، أو بـ«الحياة في الدهر الآتي»، وغير ذلك ممّا يؤكّده قانون الإيمان النيقاويّ، يفترض استنتاجه من الاعتقاد بأنّ الله قد أوجد كنيسةً واحدةً مقدّسةً جامعةً رسوليّةً، وأنّه سوف يوفّر الحياة للبشريّة في الدهر الآتي، كما يفترض التصرّف على أساس افتراض أنّ الله سوف يفعل للمؤمن بواسطة هذه الأشياء ما يريده أو يحتاجه، رغم وجود مؤشّرات تسمح بافتراض ما هو خلاف ذلك، ومع ترتّب الأثر السيّء في حال عدم صدق الافتراض.

والمشكلة في التفسير اللوثريّ للإيمان، على النحو الذي شرحته آنفًا، هي اشتراكه مع التصوّر التوماويّ للإيمان في ملمح أساس، هو إمكان أن يكون أكمل الأشخاص في الشرّ مؤمنًا. وإنّ ما تفعله عندما تتصرّف على أساس فرضيّة ما، يعتمد على أهدافك وغاياتك. مثلًا، عندما يفترض شخص أنّ في خزنة معيّنة مبلغًا من المال، سوف يعمد إلى كسرها وخلعها إذا كان عازمًا على سرقتها، وفي المقابل من هو عازم على حفظ هذا المال، سوف يعمد إلى إقفال الغرفة التي تحتوي على هذه الخزنة. ومن هنا، فإنّ الشخص الذي يؤمن بأنّ الله سوف يفعل له ما يريد أو ما يحتاج، سوف يحمل هذا الإيمان بغضّ النظر عن الغايات التي يريدها خيرًا كانت أم شرًّا. فالتصرّف بناءً على الافتراض المذكور (الحصول على الدعم الإلهيّ)، ربّما يفضي بشخص ما إلى فتح العالم وإخضاعه، مع الثقة بأنّ الله سوف يعينه على هذه المهمّة. فهل يمكن تسمية مثل هذا الشخص مؤمنًا أو رجل إيمان؟ ألا يثق مثل هذا الشخص بالله؟ ماذا عن ذاك الذي يهاجمه القدّيس بولس لدعوته الناس إلى كثرة الخطيئة كيما تكثر النعمة[٢٦]؟ ألا يثق مثل هذا بالله، وبأنّه سوف يعتني به بالمقدار الكافي؟

بلى، إنّ أصحاب المشرب اللوثريّ، كما توما الأكويني، يمتلكون استعدادًا وافيًا لتقبّل فكرة أنّ الشيطان يمكن أن يكون مؤمنًا. رغم هذا، فقد حرص اللوثريّون على تأييد لوثر ضدّ الأكويني، وتبنّي أن الإيمان وحده كافٍ للخلاص (رغم أنّهم لا يرون اشتمال هذا النوع من الإيمان على فضيلة). وإذا ادّعت اللوثريّة ذلك، فإنّها قد تبدو ملتزمةً بأنّ من يريد فتح العالم، أو من ينادي بكثرة الخطيئة لتكثر النعمة، بأنّ هؤلاء، لأنّهم يثقون بالله، سوف ينالون الخلاص ولو كان خلاصًا غير مستحقّ للجدارة.

وإذا أرادت اللوثريّة أن تنكر مبلغ الثقة الموجودة في المثالَين السابقَين، فلا بدّ لها أن تضيف بعض القيود إلى مفهوم الإيمان. بأن تقول مثلًا: إنّ الذين يعملون بناءً على افتراض

(٢٦) رسالة بولس إلى أهل رومية، ٦: ١.

أنّ الله سوف يفعل لهم ما يحتاجون أو ما يريدون، فإنّهم يتّصفون بالإيمان فيما إذا تحلّوا بنبل الأهداف والغايات[٢٧]. والأهداف النبيلة تنشأ بالنسبة للوثريّة كما بالنسبة للأكوينيّة من الغرض الأساس، وهو القيام بالأفعال التي يقوم بها المعتقد الذي يتحرّك بدافع من محبّة الله. وإنّ كثيرًا من هذه الأفعال سوف تتحقّق، كما أعتقد (وربّما لا تقبل اللوثريّة ذلك)، سواء أكان الله موجودًا أم لم يكن. مثلًا، إنّه من النبيل والخيّر إطعام الجائعين، أو تعليم الأطفال بغضّ النظر عن وجود الله وعدمه. ولكنّ هذه الغايات هي من الغايات التي يُتوقّع أن تحدثها محبّة الله وتدعو إليها.

ولكن توجد في المقابل أفعال أخرى لا يتوفّر الداعي إلى القيام بها إلّا بدافع المحبّة لله. فلا مبرّر لعبادة الله إذا لم يكن موجودًا، كما لا مبرّر لطلب المغفرة منه إذا كان قاسي القلب لا يؤمَل منه المغفرة. وكذلك لا معنى لطلب الحياة الآخرة، لنا أو للآخرين ممّن نعمل على هدايتهم، إذا لم يكن الله سوف يفعل لنا ذلك. إذًا لولا التأكّد الكامل من وجود إله يمدّ لنا يد العون ويؤمّن لنا ما نحتاج أو نريد، لما أمكن السعي للحصول على تلك الغايات النبيلة المشار إليها. ولأجل ذلك فإنّ النظريّة التوماويّة تفتح باب الشكّ في وجود إله سوف يوفّر لنا ما نحتاج، واللوثريّة تبدو مستعدّةً لقول إنّها ليست محكومةً لنظرتها الأعمق إلى الإيمان بما هو معرفة *notitia*، لأجل ذلك يبدو أنّ النظريّة التوماويّة في تفسير الإيمان مع تقييده بالغايات النبيلة (الإيمان المبنيّ على الحبّ) سوف تتضمّن الإيمان اللوثريّ أو تكون متضمّنةً فيه.

من هنا نبدأ بالنظر إلى مسألة كون الإيمان وحده كفيلًا لضمان الخلاص، وقد كانت مثار جدل أثناء الحركة الإصلاحيّة، على أنّها ليست مثار جدل أصلًا فيما خصّ جوهر الأمور، بل هي مجرّد خلاف ناجم عن خلل في فهم معاني الكلمات. وتوافق اللوثريّة والكاثوليكيّة على أنّ الحبّ أمر مطلوب على رأس الإيمان التوماويّ، مع الاعتراف بأنّ الإيمان اللوثريّ (لاشتماله على الحبّ) كافٍ لضمان الخلاص. ويبدو أنّ الطرفين يتنازعان ويتخاصمان، فقط بسبب سوء فهم كلّ منهما للآخر في تفسيره لكلمة «إيمان». بقدر ما يظنّ المرء أنّ الجدال الإصلاحيّ ما هو إلّا نتيجة معركة لفظيّة، يجب أن يفكّر في إصرار الإصلاحيّين على نقاط متضمّنة في الموقف الكاثوليكيّ، ولكن من دون أن يكون ذلك واضحًا تمامًا،

(٢٧) يرى كالفن «أنّ الإيمان لا يمكن فصله أبدًا عن النزعة التقويّة»، وهو يهاجم المدارس بسبب تمييزها بين الإيمان «المتشكّل» والإيمان «غير المتشكّل». وهو يفترض أنّ الأشخاص الذين لا يخافون الله ولا يعرفون الورع يعتقدون، مع ذلك، بما هو ضروريّ للخلاص. انظر،

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III. 2, trans. F. L. Battles (Westminster Press, 1960), vol. 1, pp. 553, 551.

كإنكار تلك الأعمال التي تحتاج إلى النجاح (كالمحاولات التي تتمّ لفعل الخير)، أو ذلك الشخص الذي يحتاج إلى فعل الكثير أو أيّ عمل من أعمال الخير (كما في حالة من يموت قبل أن تسنح له فرصة القيام بأفعال خيّرة). ما يحتاجه الإنسان ليخلص (مضافًا إلى الاعتقاد) هو في الأساس الشخصيّة الخيّرة؛ أي الفكر الممتلئ بالغايات النبيلة المتولّد من محبّة الله، الذي يسعى للوصول إلى غايات نبيلة عندما تسنح الفرصة. والفشل في المحاولة عندما تكون الظروف مؤاتيةً، يكشف، على أيّ حال، عن خلل في اعتناق تلك الأهداف المشار إليها.

وقد كان لوثر نفسه واعيًا للروابط الوثيقة بين الإيمان والأعمال الخيّرة. فهو يكتب، في أحد نصوصه، عن العلاقة وكأنّها علاقة منطقيّة. ففي مقدّمة حاشيته على **رسالة بولس إلى أهل رومية**، يقول «إنّ الإيمان لا يمكن أن يولّد إلّا الأعمال الصالحة في جميع الأوقات. فلا ينتظر ليسأل عن وجود خير ما للقيام به. بل على العكس. قبل السؤال يتمّ العمل، ولا يُكفّ عنه. من لا ينشط في فعل الخير بهذه الطريقة فليس برجل إيمان»[٢٨]. رغم أنّه في محلّ آخر يكتب ما يفيد أنّ هذه العلاقة أقلّ وثاقةً ممّا بدا منه كما نقلنا عنه آنفًا، وربّما كانت علاقةً محتملةً ليس إلّا. حين يقول: «لن يدوم الإيمان من دون أعمال صالحة طويلًا». فهو يكتب في أحد أعماله، «عظة حول الجهات الثلاث للحياة الطيّبة»، ملمّحًا إلى أنّ أحدهما قد يوجد من دون الآخر لفترة وجيزة[٢٩].

## الرؤية البراغماتيّة للإيمان

يجمع الإيمان اللوثريّ كلّ من «الاعتقاد بـ[أمر ما]» و«الثقة»، وإن كان لوثر يصرّ على أنّ الثقة هي العنصر الأهمّ. فهل يوجد شكل ثالث من الإيمان يقوم على الثقة وحدها؟ يبدو لي أنّ تلك النظريّة موجودة، وذلك في الحالات التي يصرّ فيها بعض الكتّاب على عدم محوريّة «الاعتقاد بـ» في الإيمان، وهؤلاء الكتّاب يتلمّسون طريقهم نحو مثل هذا النوع من الإيمان. سوف أطلق على هذه الرؤية اسم الرؤية البراغماتيّة في الإيمان.

وقد لاحظنا في ما مرّ أنّ المرء يمكن أن يتصرّف بناءً على فرضيّات لا يعتقدها. وأن تفعل ذلك هو أن تفعل الأفعال التي تفعلها فيما لو كنت تعتقد. وبعبارة أوضح: يمكن أن يتصرّف المرء ليس فقط بناءً على افتراض أنّ الله الذي يعتقد أنّه موجود سوف يفعل له ما يريد أو ما

(٢٨) *Reformation Writings of Martin Luther*, op. cit., vol. 2, pp. 288-229.

(٢٩) Ibid., p. 124.

يحتـاج، بل أيضًا على أساس افتراض أصل وجود الله (ذلك الإله الذي يتوفّر على الصفات التي تنسبها إليه المسيحيّة أو غيرها من الأديان). ويمكن للمرء، في مثل هذه الحالة، أن يفعل تلـك الأفعال التي كان سـوف يفعلها فيما لو كان يعتقد بذلك واقعًـا. فلنتذكّر هنا جواب باسـكال على من قال: «أنـا لا أستطيع الاعتقـاد»، إذ أعطاه وصفـةً تساعده على تحصيل الإيمـان[٣٠]. وقد كانت الوصفة أنّ على المـرء أن يتصرّف كما لو كان يعتقد، فيفعل الأفعال التـي يفعلها المعتقدون؛ «يأخذ الماء المقدّسة، ويحتفل بالقربان المقدّس إلى غير ذلك ممّا يفعله المؤمنون»، وذلك سوف يوصل إلى الاعتقاد. ورغم أنّ باسكال لا يعدّ ذلك جوهر الإيمان، إلّا أنّه يرى فيه خطوةً على الطريق المفضية إلى الحصول عليه. ولكن، من الطبيعيّ أن تتطوّر النظريّـة الثالثة في تفسير الإيمان تبعًا لكون الاعتقاد ليس مهمًّا، وإنّما المهمّ هو التصرّف كما لو كان الاعتقاد متوفّرًا. أضف إلى ذلك أنّ الإيمان ليس حالةً اختياريّةً طوعيّةً. ومن المنطقيّ لـو أنّ أحدهم فعل الأفعال التي يفعلهـا المعتقد، وكانت ممّا يُحترم على فعلها، فإنّ من يفعل الأفعال نفسها لا بدّ من أن يُقدَّر ويُحتَرم بغضّ النظر عن إيمانه وعدم إيمانه.

وقد أشرت أعلاه إلى أنّ الثقة بالله، لا ينبغي أن تُلحَظ على أنّها تصرّف بناءً على افتراضات؛ ولكنّهـا «الفعل» (المـراد الفعل كمصدر) المقـترن بغايات وأهداف خـيّرة. وأولئك الذين يعرّفون الإيمان بأنّه ثقة، ربّما يودّون لو أنّ هذا القيد يؤخَذ في فهم الثقة أيضًا. إذًا، وبحسب النظريّة البراغماتيّة في تفسير الإيمان، يتوفّر المرء على الإيمان المسيحيّ عندما يتصرّف بناءً على افتراضِ وجـود الله الذي له تلك الصفات التي يصفه بهـا المسيحيّون، وعندما يسعى ذلك المرء للقيام بما يدفعه حبّ الله إلى فعله (إن كان هذا الله موجودًا). وهو أيضًا سوف يتعبّد لله؛ ويفعل كما كان سوف يفعل لو كان يعتقد بوجوده، وكما لو أنّه مأمور منه، ويحاول العيش ويدعو الآخرين إلى العيش بطريقة تدعو الله، إن كان الله موجودًا، تدعوه إلى أن يمنحه الحياة الأبديّة. وهو يفعل هذه الأفعال لأنّه يعتقد أنّ نيل الغايات المترتّبة على هذه الأفعال، بناءً على وجـود الله، أهـمّ من نيل الأهداف الاعتياديّة؛ ولذلك يقوم بتلـك الأفعال برجاء نيل الآثار المترتّبـة عليها. والمؤمن على «الطريقة البراغماتيّة» سوف يؤدّي الأفعال عينها التي يمكن أن يؤدّيها المؤمن على «الطريقة اللوثريّة». فهو مثلًا سوف يعبد الله ويصلّي، ويعيش حياةً طيبةً، على أمل نيل الحياة الأفضل في الزمن الآتي. هو يصلّي من أجل إخوته، وليس بالضرورة أن

(٣٠) انظر،

*Faith and Reason*, op. cit., ch. 1.

تكـون صلاته مقرونةً باعتقاده بوجود إله يسمع صلاته، بـل لأنّه من المحتمل وجود ذلك الإله الذي ربّما يسمعه ويساعد إخوته. وهو يعبد وليس بالضرورة أن تكون عبادته، من أجل اعتقـاده بوجود إله يستحقّ العبادة، بل لأنّ من المهـمّ جدًّا أن يعبّر عن سعادته بوجود ذلك الإله لو كان موجودًا، ومن المحتمل أن يكون موجودًا.

وقـد أسميت هـذه النظريّة بـ«النظريّـة البراغماتيّة» لأنّ ويليام جيمس، في كتابه **إرادة الاعتقـاد**[٣١]، يوصي بإيمان هـو من نوع «العمل بناءً على» أنّ بعض الفرضيّات صحيحةً. وهـو يرى أنّ من العقلانيّة بمـكان، أن نفعل عندما نواجه خيارًا في غايـة الأهمّيّة، ويكون ذلـك الفعل هو الوسيلة الوحيدة التي ننال بها ما لا مجـال لنيله بدونها. والدين يقدّم «الخير الحيـويّ» الآن، والسعادة الأبديّة لاحقًا؛ ولكن لا يمكن الحصول على ذلك من دون العمل على أساس افتراض صحّة الفرضيّات الدينيّة. والمتأخّر في ذلك يكون كمن

> يـتردّد في طلب يد امرأة؛ لأنّه ليس متأكّدًا مـن أنّها سوف تكون ملاكًا بعد أن يحضرها إلى بيته. ألا يكون قد خدع نفسه لو ذهب وتزوّج غيرها، وكانت في الواقع ملاكًا؟

ومـن المؤسف أنّ جيمس يشوّش الأشياء ويخلط بعضهـا ببعضها الآخر، عندما يسمّي «التصرّف بناءً على» بـ«الاعتقاد»، ويجد نفسه وكأنّه يصادق على فكرة باسكال. وهو ليس كذلك في الواقع، لأنّ باسكال كان يملك الفهم الأكثر طبيعيّةً للإيمان. ورغم أنّ كيركيجارد فيلسـوف مختلف عن جيمس من نواحٍ شتّى، إلّا أنّ النظرة البراغماتيّة موجودة عنده، وهو يتحمّل الكثير من المسؤوليّة عن الآثار الناجمة عن هذه النظرة في اللاهوت المعاصر.

و«الطفـرة الإيمانيّـة» التي يدعو إليها كيركيجارد هي من نـوع «التصرّف بناءً على» مع «الشوق إلى المطلق»[٣٢]. وهو يثني على سقراط لما كان يملك من إيمان صحيح بالخلود؛ لأنّه «ضحّـى بنفسه من أجل ذلك الإيمان». «عندما آمن سقراط، جمع بشكل محكم بين الشكّ الموضوعيّ وبين العواطف الداخليّة، والإيمان يكمن، بالتأكيد، في هذا التعارض، وفي هذه

---

(٣١) "The Will to Believe", in William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Dover Publications, 1956); 1st publ. 1897.

انظر، تحديدًا، الصفحات ٢٥، ٢٦، ٣٠ و٣١، والهامش ١، الصفحة ٢٩. لقد فهمت من كلام وليام جيمس أنّه يعتقد أنّ المتديّـن يحظـى بالحياة بعد الموت، وذلك من خلال تأكيده أنّ الدين يقول: «خير الأشياء هي الأكثر دوامًا»، وخاصّةً بعد ضمّ استشهاده بعبارة طويلة لفيتز جيمس ستيفن Fitz James Stephen ليؤكّد أنّ الشخص الدينيّ ينال الحياة بعد الموت.

(٣٢) انظر، مثلًا،

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, 1992), pp. 201, 210, 204.

المخاطـرة». و«لا إيمـان من دون مخاطرة. فالإيمـان هو التعارض بين العاطفـة المتّجهة نحو الداخل وبين الشكّ الموضوعيّ».

أمّـا المؤمن على الطريقة المسيحيّـة البراغماتيّة فلا يحتاج إلى الاعتقـاد بوجود الله (بناءً على تفسير الاعتقاد بكونه احتمال الوجود، وصحّة ما يعتقده أقوى من احتمال العكس)؛ ولكنّه يحتاج، في خلال قيامه بأفعاله التي يهدف من ورائها لنيل هدفه، إلى اعتقاد من ذلك النوع الـذي أسميته «الإيمان الضعيف»[٣٣]. نعم، هو بحاجـة إلى إيمان بدرجة يكون عنده احتمال نيل ذلك الهدف بواسطة أفعال معيّنة (من قبيل الأفعال التي يدفعه نحوها الحبّ لله علـى افتراض وجوده) ليس بأقلّ من احتمال نيله بواسطة أفعال أخرى (من قبيل عدم القيام بـأيّ فعل مثلًا). وهـو، بالتالي، يحتاج إلى اعتقـاد أنّ المشاركة في العبـادة المسيحيّة يكون متناسبًـا مع شـأن الله أكثر من عدم فعل أيّ شيء، وإلى اعتقـاد أنّ إطعام الجائعين يساعد في نيـل الحياة الخالـدة في السماء أكثر من تناول الهروين. وربّما يكـون معتقدًا وجودَ أكثر من طريق للوصول إلى الهدف المنشود؛ ولكنّه بحاجة إلى الاعتقاد بأنّ الطريق الذي يختاره هو الطريق الأقرب الموصل إلى تلك الغاية؛ ولكن لا أحد يمكنه اتّباع هذه الوسائل لتحقيق تلك الغايات إلّا لمصلحة معتقدات نظريّة تتبعها وتنتج عنها. بحيث يكون احتمال صحّة التصوّر المسيحـيّ عـن الله مساويًا لاحتمال صحّـة تصوّره في أديان أخرى. فـإذا كان المعتقِد يرى أنّ التصـوّر الإسلامـيّ لله أقرب إلى الصحّة من ذلك الموجـود في المسيحيّة، فسوف يفضّل الوسائل المناسبة لغايته، لتمجيد الله من خلال مشاركته في العبادة الإسلاميّة.

والمعتقـد بحاجة إلى البعد النظريّ من الاعتقاد بمقـدار ما يسمح له على الأقلّ باحتمال وجود الله ليتحرّك في سبيل تحقيق الغايات المترتّبة على احتمال وجوده، وإلّا فلا يمكنه القيام بـأيّ أعمال تصـبّ في خدمة الأهداف التـي يبتغي تحقيقها من خـلال تمجيد الله. ولأجل ذلـك، لا يختلـف الإيمان البراغماتيّ عن الإيمان اللوثـريّ في الاشتمال على «الاعتقاد بـ»، بـل (ربّما) يختلف في طريقة اشتماله على «الاعتقاد بـ» بمقدار أقلّ ممّا هو موجود في الإيمان اللوثريّ.

ولنوضح الفرق الأبرز على ضوء الغاية القصوى التي تدعو إلى القيام ببعض الأفعال التي تدعـو محبّة الله المرء إلى القيـام بها، ففي النظرة البراغماتيّة، لسـت مضطرًّا للاعتقاد بأنّ الله

(٣٣) انظر،

*Faith and Reason*, op. cit., ch. 1.

موجود حتّى تظهر له احترامك؛ بل يكفي احتمالك وجود الله لتفعل ذلك من أجله بالقيام ببعض الأفعال أكثر من غيرها. وتعترف النظرة البراغماتيّة إلى الإيمان بالاحتماليّة النسبيّة للمعتقدات الدينيّة، وذلك تحت تأثير جميس عندما كتب يدعو إلى انتقاء الخيارات الحيويّة (وذلك بأن نختار لتحقيق أهدافنا وغاياتنا، من بين الرؤى الكونيّة والنظريّات المطروحة ما هو الأقوى احتمالًا) ولذلك كان يوصي مخاطبيه بأنّ الاعتقاد «بالمهدي [...] يأبى الاتّشاح بالمعقوليّة بأيّ شكل من الأشكال»(٣٤). ولكنّي لست واثقًا من أنّ كيركيجارد يعترف بمثل هذه الحاجة إلى هذا المعتقد.

وهكذا يبدو، في هذه المرحلة، وكأنّ النظريّة التوماويّة وصاحبتها اللوثريّة في تفسير الإيمان الذي يفضي إلى الخلاص («الإيمان المتشكّل على أساس الحبّ» عند الأكويني، و«الإيمان» في اللوثريّة) هما في الجوهر شيء واحد، بينما تختلف عنهما البراغماتيّة التي لا تقتضي الإيمان بالضرورة، ولا الاعتقاد الجازم بإله له صفات محدّدة أو أفعال معيّنة، بل أقصى ما تقتضيه هو إيمان ضعيف. وفي النظريّات الثلاث كلّها، من يتحلّى بفضيلة الإيمان (وهو «الإيمان المتشكّل بالحبّ» عند توما الأكويني) يسعى إلى القيام بالأفعال التي يدعو إليها حبّ الله. رغم وجود فارق جوهريّ وأساس بين الرؤى الثلاث، يعتمد على كيفيّة تعبير التوماويّة واللوثريّة عن فهمهما للإيمان كما سوف نلاحظ لاحقًا.

## الفوارق بين الرؤيتين التوماويّة واللوثريّة في تفسير الإيمان

يوجد فارقان مهمّان يمكن شرحهما والتعبير عنهما بين الرؤيتين التوماويّة واللوثريّة. الفارق الأوّل نادرًا ما يُلاحظ (إن لوحظ أصلًا) من قبل الذين يكتبون في هذا الموضوع: ما المقابلة (أو المقارنة) التي تحصل عندما يدّعي المعتقد أنّ عقيدةً ما صحيحة؟ هل المقصود هو أنّ العقيدة كلّها، بكلّ جزئيّاتها وتفاصيلها، تُجعل في تقابل مع نقيضها، أو مع بعض بدائلها، أم إنّ التقابل الذي يحصل بين العقيدة المدّعى صحّتها وبين غيرها يقتصر على مادّة أو مفردة من مفرداتها بالقياس إلى مفردة محدّدة من عقيدة أخرى؟

(٣٤) *The Will to Believe*, op. cit. p. 2.
المهديّ هو بمثابة مسيح إسلاميّ، وقد كان له (بما هو فكرة) أثر في السودان التي ثارت على الحكم البريطانيّ في ثمانينات القرن التاسع عشر.

لقد حاولت أن أثبت أنّ الاعتقاد بقضيّة ما هو الاعتقاد بكونها محتملةً أكثر من بدائلها[٣٥]. وبالتالي فإنّ العقيدة تُقاس وتُقوّم على ضوء بدائلها. والبديل الطبيعيّ لأيّ عقيدة هو نقيضها؛ أي أن تعتقد بصدق (ق) معناه أن تعتقد أنّها أقوى احتمالًا من (لا–ق). ولكنّ بدائل أيّ عقيدة قد تكون أضيق من نقيضها. وفي مثل هذه الحالة يكون معنى الاعتقاد بصدق (ق) هو أن تعتقد أنّها أقوى احتمالًا من كلّ بدائلها (ليس فقط (لا–ق)، ولكن أيضًا، (خ) و(ج) وغيرها من القضايا)، ولكن ليس بالضرورة أن تكون أقوى احتمالًا ممّا لا يرتبط بها.

وينتج من هذا تعدّد معاني اعتناق عقيدة ما، مثل قانون الإيمان النيقاويّ. أوّلًا، ربّما يكون من اللازم المقارنة بين كلّ مفردة من مفردات العقيدة وبين أضدادها المختلفة. مثلًا قد نفهم هذه الفقرة من قانون الإيمان النيقاويّ: «أؤمن بإله واحد، الآب الكلّيّ القدرة، خالق السماء والأرض، الكون المرئيّ وغير المرئيّ»، قد نفهم أنّها تعني: «أؤمن بوجود إله واحد هو الآب كلّيّ القدرة، وهو خالق السماء والأرض، وكلّ الأشياء المرئيّة وغير المرئيّة»، وربّما تعني «أعتقد برجحان احتمال وجود إله، هو الآب الكلّيّ القدرة، وهو خالق السماء والأرض، وخالق الأشياء المرئيّة وغير المرئيّة، بالقياس إلى احتمال العدم». والأمر عينه يُقال على سائر فقرات العقيدة المسيحيّة. ويكشف هذا عن شدّة أهمّيّة هذا التفسير، وعمق أثره، لجهة تقسيمه العقيدة إلى مفردات. وقد رأينا في الفصل الأوّل أنّه لا ينتج بالضرورة من كون (ق) أقوى احتمالًا من (لا–ق) ومن كون (ج) أقوى احتمالًا من (لا–ج) لا ينتج منهما أنّ («ق» و «ج») أقوى احتمالًا من لا–(«ق» و «ج») مع أنّه من الواضح إلى حدّ ما معنى تقسيم قانون الإيمان النيقاويّ إلى مفردات (مثلًا: بأن نميّز بين الإيمان «بإله آب كلّيّ القدرة» وبين الإيمان «بكنيسة واحدة رسوليّة جامعة»)، وليس من الواضح أين يجب أن يرسم الخطّ الفاصل بين هذه المفردات الاعتقاديّة. فهل الاعتقاد «بإله واحد هو الآب كلّيّ القدرة، خالق السماء والأرض» هو مفردة واحدة أم مفردتان أم ثلاث؟

ثانيًا، ربّما يكون الإيمان بعقيدة، مثل قانون نيقية للإيمان، مسألة اعتقاد بأن تكون كلّ مفردة من مفردات هذا القانون محتملةً أكثر من أيّ مفردة مبتدعة (هرطوقيّة)، أو من سائر بدائلها في غير المسيحيّة. قد يؤكّد أحدهم أنّ إيمانه بـ«قيامة الجسد» ربّما يعني قيامة البشر

(٣٥) انظر،

*Faith and Reason*, op. cit., ch. 1.

المجسّدة، وأنّ ذلك أقوى احتمالًا ممّا تدّعيه بعض الأديان حول الخلود في حياة أخرى في حالة غير متجسّدة. والأمر عينه يُقال عن الاعتقاد بـ«أنّ يسوع مولود غير مخلوق»، فقد يفسّر أحدهم هذا المعتقد على أنّه الاعتقاد بأن يكون يسوع قبل تجسّده موجودًا من العدم، أقوى احتمالًا من كونه وجِد من مادّة موجودة. وعلى هذين يُقاس ما سواهما من الأمثلة. وهذه الرؤية تواجه الصعوبة السابقة المشار إليها أعلاه، وهي صعوبة تقطيع العقيدة إلى أجزاء، ومضافًا إلى ذلك هي تواجه مشكلة كيفيّة معرفة بدائل كلّ مفردة من هذه المفردات. والظروف التاريخيّة المقارنة لتشكيل قانون الإيمان تهدي إلى حلّ المعضلة الأخيرة، كما إلى حلّ المعضلة الأولى. بدراسة الأسباب التي دعت المجمع الكنسيّ إلى اعتماد مجموعة من القضايا في قانون عَقَديّ، نكتشف البدائل التي كانت تسعى الكنيسة إلى إنكارها. ولكن تبقى المشكلة قائمة. ففي كلّ واحدة من الرؤى المذكورة سابقًا يوجد مقدار معتدّ به من عدم الوضوح في المقابِلات التي تقاس بها العقيدة.

يتجاوز التفسيران الثالث والرابع (لما ينبغي أن تقاس به العقيدة) مشكلة تقطيع العقيدة إلى مفردات عدّة، وذلك بافتراض أنّ معنى اعتناق عقيدة ما، هو أن تعتقد بها ككلّ، وأن يكون معنى الاعتقاد بها هو كونها أقوى احتمالًا من بدائلها الممكنة. والبديل الوحيد للعقيدة، في التفسير الثالث، الذي يكون بينه وبينها تعارض، هو نقضها. وبعبارة أخرى، اعتناق عقيدة معناه أن يكون المركّب الحاصل من أجزائها أقوى احتمالًا من أيّ مركّب آخر يتنافى معها. وهذا مطلب عالي التأكيد. فنحن عندما نعتقد أيّ مركّب من مجموعة مدّعيات في مجال التاريخ أو العلم، نعتقد في الوقت عينه بأنّنا وقعنا في بعض الأخطاء وإن كنّا لا نعرف أين هي بالتحديد. وفي التفسير الرابع تكون العقيدة في حالة تعارض مع كلّ بدعة (هرطقة) أو مع كلّ مفردة اعتقاديّة في غير المسيحيّة من الأديان. بعض هذه البدائل قد تكون متعارضةً مع العقيدة في مفردة واحدة (بناءً على تجزئة العقيدة إلى مفردات)؛ فمن يعتقد بصدق (ق) و(ج) و(ح) ربّما يكون مؤمنًا بأنّ هذه العقيدة المؤلّفة من هذه المفردات أقوى احتمالًا من (ق) و(ج) و(لا–ح). ومن بين هذه التفسيرات الثلاثة لما ينبغي أن تُقاس به العقيدة، من الواضح أنّ التفسير الثالث هو الأقوى، وأنّ الثاني والرابع هما الأضعف. (ومعرفة أيّ هذه التفسيرات أضعف من غيره يعتمد على العقيدة محلّ البحث، وعلى تحديد بدائلها الممكنة)[٣٦].

---

(٣٦) ولم أكن في الطبعة الأولى من هذا الكتاب قد أوضحت الفوارق الدقيقة بين الطرق التي يمكن أن تُفهم بها العقيدة، وأنا في هذه النقطة ممتنّ لستيفان مايتزن Stephen Maitzen الذي أشار إلى هذا الأمر. انظر، القسم الثاني من مقالته،

"Swinburne on Credal belief", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1991, 29, pp. 143–57.

الفـارق الثاني بين النظريّة التوماويّة والنظريّة اللوثريّة يرتبط بمدى التعارض المفترض بين العقيـدة وبدائلهـا الممكنة. الاعتقاد قد يكون من الحدّ الأدنى بمعنـى أن تكون قوّة احتمال مفـردة اعتقاديّـة (أو العقيدة كلّهـا) أشدّ من غيرها مـن البدائل الممكنـة، أو قد تكون قوّة الاحتمال بمعنى كون المفردة الاعتقاديّة (أو العقيدة كلّها) أقوى بكثير من غيرها من البدائل الممكنـة. وقـد لاحظنا تردّدًا، في النظريّـة التوماويّة، حول الموقف من مقـدار القناعة التي ينبغي على الإيمان الاتّصاف بها.

والآن، إذا فسّرنـا الاعتقاد المطلوب في النظريّتين التوماويّـة واللوثريّة بالطريقة الرابعة، بـأن تكـون العقيدة ككلّ محتملةً أكثر مـن غيرها من البدائل، وأكّدنا علـى عدم الحاجة إلى مـا هو فوق الحـدّ الأدنى لتفوّق العقيدة على بدائلها، عندهـا، وبشكل أساس، يُفترض أن تضمحلّ الفوارق الموجودة في النظريّة البراغماتيّة التي تعني، كما لاحظنا سابقًا، قوّة احتمال العقيدة بالقياس إلى غيرها. (وقد استعملت كلمة «يُفترض» لأنّ المؤمن قد يعتقد بأنّ عقيدته المسيحيّة، مثلًا، مساوية في قوّة احتمالها للعقيدة اليهوديّة، ولكنّها أقوى احتمالًا من عقائد أخـرى. وهـذا الفرق علـى أيّ حال أصغر مـن أن يستحقّ مزيدًا من العنايـة). وقد كتبت «بشكل أساس» لأنّ كلّ شيء يعتمد على كيفيّة اختيار البدائل الممكنة لأيّ عقيدة.

## الإيمان في الفكر المسيحي المبكّر

الجـواب الذي كان مطلوبًا تجـاه البشارة بالإنجيـل على حدّ تعبير القدّيس بطرس في عيد العنصـرة، كان بـكلّ بساطة أنّ على مخاطبيه أن «يتوبوا ويتعمّـدوا»[٣٧]. ثمّ ما لبث أن صار المطلـوب قبل العمادة ما يعـبّر عنه في الإنجيل بـ: «آمن بالربّ يسـوع فتخلّص [...]»[٣٨]؛ وكان المسيحيّـون يُسمّـون «مؤمنين». ولا يُعلَـم، بوضوح، ما هو الإيمـان المطلوب، ربّما يكـون هـو الإيمان القانونيّ بأي شكل مـن الأشكال، وقد يكون الثقة بـالله بما تشتمل على العمـل «بناءً على فرض»، وقد يكون الأمران معًا. فالعظة الطويلة حول الإيمان التي تشتمل عليها **الرسالة إلى العبرانيّين** (١١) تبدو وكأنّها تتضمّن تفسير الإيمان بـ«الاعتقاد بـ» و«العمل بنـاء على فرض». فمن جهـة: «إذ إنّ من يتقرّب إلى الله لا بدّ أن يؤمـن بأنّه موجود، وبأنّه يكافـئ الذين يسعون إليه»[٣٩]. ومن جهة أخرى: «أمّا الإيمان فهو الثقة بأنّ ما نرجوه لا بدّ

(٣٧) أعمال الرسل، ٢: ٣٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ١٦: ٣١.

(٣٩) الرسالة إلى العبرانيّين، ١١: ٦.

أن يتحقّق»[٤٠]. وبشكل عامّ، الإيمان الذي ينسبه كاتب هذا الفصل من الإنجيل إلى أبطال العهد القديم، هو بحسب قراءتي إيمان من نوع العمل بـ«رجاء» أكثر ممّا هو «اعتقاد». وفي **الرسالة إلى أهل رومية**، يصف القدّيسُ بولس إبراهيمَ، وهو يرى فيه النموذج الأثير للمؤمن، يصفه بأنّه آمن بالرجاء عندما يقول عنه: «إذ رغم انقطاع الرجاء، فبالرجاء آمن إبراهيم بأنّه سيصير أبًا لأمم كثيرة»، وفقًا لما قيل له: «بهذه الكثرة سيكون نسلك»[٤١]. كما وتوجد فصول عدّة في **العهد الجديد** تُلمح إلى أنّ الإيمان ربّما يكون مقترنًا بمقدار من التشويش والتردّد. ومن ذلك الملاحظة التي يدلي بها ذلك الأب الذي طلب من يسوع أن يشفي له ابنَه المصروع، فقال له يسوع بعد حوار قصير: «بل إن كنت تقدر أن تؤمن فكلّ شيء مستطاع لدى المؤمن». فأجاب أبو الصبيّ في الحال: «أنا أومن، فأعن عدم إيماني»[٤٢]. وقد كوفئ على إيمانه المحدود وشفي ولده. كما توجد أيضًا ملاحظة بولس التي تقول: «لأنّنا نسلك بالإيمان لا بالعيان»[٤٣].

التشويش عينه نلاحظه عندما نصل، في تتبّعنا لتطوّر الفكر المسيحيّ في تفسير الإيمان، إلى اللاهوتيّين المتقدّمين. ويعدّ اكليمنضوس الإسكندري، وكيرلّس الأورشليمي، من أوائل من كتب في هذا المجال[٤٤]. بالنسبة إلى اكليمنضوس هو اعتقاد راسخ، وهو يقول في تعريف الإيمان: «من يؤمن بالكتاب المقدّس بيقين كامل، يتلقّى في صوت الله الذي وهب الكتاب المقدّس برهانًا لا يقبل النقض». ويقول أيضًا: «ومن هو ذلك العاقّ الذي لا يؤمن بالله، ويطلب منه برهانًا على وجوده كما يطلب من البشر»[٤٥]. ومن الجهة الأخرى نجد كيرلّس الأورشليمي، بعد تسجيل ملاحظته حول حاجة كلّ المؤسّسات البشريّة (كمؤسّسة الزواج) إلى الإيمان، يصوّر الإيمان بواسطة تشبيهه بحالة البحّارين الذين يعقدون آمالهم على أمور غير واضحة المعالم[٤٦]. وبالتالي يبدو الإيمان، من وجهة النظر هذه، وكأنّه عبارة أخرى عن أن يضع المرء ثقته في أمور مشوبة بالغموض.

---

(٤٠) الرسالة إلى العبرانيين، ١١: ١.

(٤١) الرسالة إلى أهل رومية، ٥: ١٨.

(٤٢) إنجيل مرقس، ٩: ٢٣ إلى ٢٤.

(٤٣) الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس، ٥: ٧.

(٤٤) Clement of Alexandria, *Stomateis*, Bk. 2; Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, Bk. 5.

(٤٥) *Stromateis*, 2.2 and 5.1.

(٤٦) *Catechetical Lectures*, 5.3.

وانظر، أيضًا، الفصل ٥ من كتابه (كيرلّس الأورشليمي) **الإيمان والاعتقاد**. ويجادل كانتويل-سميث مطوّلًا بأنّ، كيرلّس يرى الالتزام (ويعبّر عنه بكلمة πιστεύω) الذي تنطوي عليه المعتقدات المعبّر عنها في المعموديّة على أنّها تقتضي القيام بفعل ما (الثقة)، لا أنّها مجرّد التعبير عن قناعة مضمرة.

لا أظنّ أنّ الكنيسة في مراحلها الأولى كانت تملك تصوّرًا واضحًا عن الاعتقاد المطلوب لتحصيل الإيمان المتوقّع من المسيحيّين، ولا ما هو مستوى التعارض الذي ينبغي توفّر القضايا الاعتقاديّة عليه في مقابل غيرها من المعتقدات، ولا عن مستوى الاعتقاد ودرجة القوّة التي ينبغي أن يكون عليها. كما أنّها لم تكن بحاجة إلى مواجهة هذه المسائل بطريقة مواجهة المشاكل العقديّة. ورغم أنّ اتّخاذ موقف حاسم من هذه المسألة يحتاج إلى مزيد من البحث التاريخيّ لإقامة البرهان على هذا الحدس أو التخمين، فأنا أقترح أنّ المسيحيّين الأوائل كانوا ينزعون إلى الاعتقاد بمعارضة المسيحيّة لكلّ النظم العقديّة والفلسفيّة المعاصرة لهم، وبالنسبة لهم فإنّك عندما تتحدّث عن الاعتقاد في المسيحيّة، كأنّك تتحدّث عن نظام فكريّ يتوفّر على نسبة من احتمال الصدق أقوى ممّا هو متوفّر في المدارس الفكريّة الأخرى.

فأولئك الذين كانوا من أمثال أوغسطين يناضلون في القرون الأولى من تاريخ المسيحيّة من أجل الإخلاص الدينيّ، كانوا معنيّين بالاختيار بين المسيحيّة وأديان أخرى من قبيل: اليهوديّة، والميترائيّة، والمانويّة، والأبيقوريّة، والرواقيّة، وغيرها. وكانوا يعتنون في مقام اختيارهم بالدين الذي يبدو أنّه الأكثر صحّةً. وفي الأديان التي تدّعي تأمين الخلاص، كانوا يسعون لاختيار ما يقوى احتمال تأمينه لهذا الخلاص. لم يكن في تلك الأيّام الكثير من اللاأدريّين الذين لا يدينون بالولاء لأيّ نظام. والآن، إذا كان الإيمان بمنظومة عقديّة مرهونًا بالإيمان بأنّ كلّ مفردة من مفرداتها أقوى احتمالًا من نفيها، ناهيك عن الاعتقاد بأنّ المنظومة نفسها أقوى احتمالًا من نفيها، عندها ينبغي توقّع كون معظم الناس خالين من الاعتقاد بأنّ كلّ مفردة من مفردات منظومة اعتقاديّة ما أقوى احتمالًا من نفسها (رغم إمكان اعتقادهم برجحان كفّة احتمال إحدى النظم العَقديّة على غيرها)، وينبغي عندها توقّع التحاق أكثر الناس بجماعة أهل الشكّ وانتمائهم إليها. وإنّني أميل إلى الاعتقاد بأنّه لم يكن مطلوبًا من المرشّح للعمادة المسيحيّة أكثر من الاعتقاد بأنّ المنظومة العقديّة المسيحيّة هي التي تتمتّع بهامش من الرجحان أكثر من بدائلها، ولم يكن مطلوبًا منه الاعتقاد بأنّها الأقوى احتمالًا على الإطلاق، ولكن مع الالتزام بالعمل والتعهّد به. والإدانة المستمرّة للمسيحيّين المتردّدين، إنّما هو إدانة لهم لمخالفاتهم العمليّة، أكثر ممّا هو إدانة لضعف قناعاتهم.

ويبدو أن بيتر آبيلارد قد لاحظ، في بدايات العصور الوسطى، إمكانيّة اشتمال الإيمان على شيء من عدم الحسم. وقد وصف الإيمان بأنّه ضربٌ من الحدس والتخمين ***aestimatio*** يتعلّق بالأشياء والأمور غير الظاهرة؛ وقد رأى إلى الأمل على أنّه نوع من أنواع الإيمان،

يختلف عن غيره في خاصّيّة دورانه حول الأشياء الحسنة والمستقبل[٤٧]. وقد اعترض برنارد على تعريف أبيلارد للإيمان محتجًّا عليه بأنّ الإيمان ليس مجرّد تخمين، بل هو جزم ويقين، وإذا كان الإيمان أمرًا متموّجًا (غير مستقرّ)، فالأمل المعلّق على ذلك لا يعدو كونه أملًا فارغًا[٤٨].

ولم أجد في مناقشة هيغو دو سان فيكتور، التي تشتمل على التعريف الذي اقتبسه الأكويني، لم أجد الفهم نفسه الذي يفهمه الأكويني ويعبّر عنه بقوله: «الإيمان أعظم من أن يكون مجرّد وجهة نظر *opinio*، وأدنى من أن يكون معرفةً علميّةً *scientia*». يكتب هيغو أنّ الإيمان يرتبط بما «نأمل به» وهو لا يشتمل على البصيرة. وهو يصف «المعتقدين» ويشبّههم بمن يثبتون رؤيةً على حساب أخرى «بمقدار ما يتبنّونها فيما يؤكّدون عليه»[٤٩]. يبدو أنّ هذا لا يشبه التصوّر الأكوينيّ. وربّما كان الاعتقاد بهذا الشكل فوق طور العقل، وكأنّ المسيحيّة، في المرحلة الآبائيّة وبدايات القرون الوسطى، لم تكن تتطلّب إيمانًا من النوع الذي يستدعي الاقتناع.

وفي القرون اللاحقة يبدو أنّ الأمور بدأت تأخذ شكلًا مختلفًا. فقد شهدت قرون ما بعد عصر النهضة انبثاقًا وتطوّرًا ملحوظًا في اتّساع رقعة الشكّ واللاأدريّة بين المثقّفين والمتنوّرين. وتوجد أسباب عدّة لتطوّر نزعة اللاأدريّة ونموّها؛ ولكنّ كثيرًا من هؤلاء اللاأدريّين كانوا يشعرون بأنّ دينًا ما هو أكثر رجحانًا من سائر الأديان، ولكنّهم شعروا بأنّهم ليسوا مؤهّلين بعدُ للدخول فيه. وفي هذا العصر بدأنا نسمع الصرخة المدوّية التي تقول: «أحبّ أن أؤمن؛ ولكن للأسف لا أستطيع». ومن الواضح أنّ الناس كانوا يفترضون وجود ظروف مساعدة على الإيمان أكثر من تلك التي كانت سائدةً في القرون السابقة. وكانت الرؤية التي طوّرتها البراغماتيّة ردّة فعل ناتجة عن تلك الظروف كما أظنّ. ولكن كما رأينا، فإنّ الرؤى الثلاثة التي عرضنا لها، يمكن التعبير عنها بأشكال مختلفة وذلك مرتبط بكيفيّة فهم «الإيمان» المتضمَّن فيها. وفي بعض التعبيرات تزول الفوارق كلّيًّا بين الرؤيتين، التوماويّة واللوثريّة، وبين البراغماتيّة.

---

(٤٧) *Epitome Theologiae Christianae*, 1.1 (PL 178, 1695).

(٤٨) *Contra Quaedam Capitula Errorum Abelardi*, ch. 4. (PL 182, 1061).

(٤٩) يميّز هيغو بين خمس طرائق للتعامل مع قضيّة ما، وهي: إنكارها، والشكّ فيها، وإبداء الرأي حولها، واعتقادها، ومعرفتها. وإبداء الرأي هو شكل من أشكال التفكير في القضيّة بحيث تكون محتملةً أكثر من بدائلها *magis probabile*، أمّا الاعتقاد فيتجاوز هذا المستوى ويشتمل على تأكيد القضيّة موضوع الاعتقاد؛

(*sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant*).

وعلى أيّ حال، ورغم أنّ المؤرّخ قد يقرأ تحوّلًا ضمنيًّا في ما يُفترض بالإيمان أن يتضمّنه عبر القرون، إلّا أنّي لا أرى أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة، ولا الأرثوذوكسيّة، بل ولا الفضاء العامّ للبروتستانتيّة، أعلنت بصريح العبارة ما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد المتضمّن في الإيمان. وفي الوقت المناسب، قد أحاول بيان الأرضيّة القَبْليّة لطبيعة الاعتقاد المطلوب لتحقيق أهداف الدين وغاياته، وماهيّة الاعتقاد الذي يجب على الكنيسة أن تدعو أتباعها إليه.

وقبل الختام، يجب أن أشير إلى مسألة طفيفة: كلّ أشكال الإيمان التي ناقشتها في ما مرّ حتّى الآن تتضمّن مواقفَ وسلوكًا على ضوء **قضايا**. ليس ثمّة من ضرورة أن تكون الأشكال الإيمانيّة معبّرًا عنها من خلال جمل خبريّة (قضايا)، ولكنّ ما أدّعيه هو أنّ الكلام عن الاعتقاد بالله، أو الثقة به، يمكن أن يُحلَّل، من دون أيّ خسارة في المعنى، بإحدى الطرق التالية. وقد طوّرت البروتستانتيّة رؤيةً جديدةً إلى الإيمان في القرن العشرين على يد جون هيك، وهي ما أسماه بـ«الإيمان غير الخبريّ» (أي الذي لا يتعلّق بقضايا خبريّة). وفق هذه الرؤية، الإيمان هو اعتراف طوعيّ بنشاط الله في تاريخ البشريّة، وهو يتألّف من رؤية الترابط بين الأحداث أو تفسيرها بطريقة خاصّة[٥٠]. ورجل الإيمان (المؤمن) «يرى» العالم بوصفه مخلوقًا لله، ولا يرى في الحرب العالميّة مجرّد هزيمة لألمانيا النازيّة، بل يرى أنّ يد الله هي التي قادت هذا التحالف إلى هزيمته. ولكن، كما يُلاحظ، يمكن التعبير عن هذا الإيمان بواسطة قضايا خبريّة. أليس الأمر هو أن تجرّب (أن تعيش تجربة) أنّ (أ) هي (ب)، بل هو في مثل هذا الحالة بكلّ بساطة أن تجرّب (أ) وتعمل بشكل آليّ على الاعتقاد بأنّ (أ) هي (ب)؟ ورجل الإيمان هو من يرى العالم ويعتقد بشكل آليّ وطبيعيّ أنّه مخلوق لله؛ وليس مجرّد رؤية هزيمة ألمانيا النازيّة والاعتقاد بأنّ الله هو من سبّبها. والتصوّر «غير الخبريّ» للإيمان عند البروتستانتيّة هو ببساطة مسألة طريقة تعبير عنه ليس إلّا[٥١]. وليس فيه شيء أساسيّ غير خبريّ.

(٥٠) John Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd ed. (Prentice Hall, 1983), p 69.

(٥١) الأمر عينه يقال عن اعتراض كانتويل-سميث على مسألة الاعتقاد الخبريّ. انظر دعواه الصريحة، «لا أحد [...] أبدًا كان عنده إيمان على نحو القضيّة الخبريّة». انظر،

*Faith and Belief*, op. cit., p. 146.

وحول ردّ الأكويني على الاعتراض حول كون الإيمان لا يتضمّن قضايا خبريّة، وهو ما يتحدّث عنه في الخلاصة اللاهوتيّة، انظر،

*Summa Theologiae*, 2a. 2ae. 1.2 obj. 2.

وانظر، أيضًا،

*Faith and Reason*, op. cit., ch. 1.

الـرؤى الثلاث التي عرضت لها آنفًا، هي رؤى وتصـوّرات حول الإيمان المطلوب من المسيحيّ؛ ولكن قد يوجد في غير المسيحيّة من الأديان ما هو من طراز هذه التصوّرات المشار إليهـا، ممّا يكون مطلوبًـا لممارسة تلك الأديان وعيشها. فهل المسألة هي مسألة الاعتقاد بأنّ أمورًا معيّنةً هي صحيحة، أم هي عمل وتصرّف مبنيّ على افتراض صحّة بعض الأمور التي يعتقدهـا المتديّن مقرونةً بالنوايـا الطيّبة (وربّما كانت نوايا مختلفةً عن تلك التي في المسيحيّة، والتـي تدعو إلى القيام بأفعـال يحبّها الله)[٥٢]؟ قد نكون في وضعيّة أفضل للجواب عن هذا السـؤال عندما نلاحظ بشكل أوسع ما هي الغايـات التي تدعو إلى التديّن بدين ما؛ وعندما نعالج ما هي الغايات والأهداف التي يحسن بالإنسان أن يسعى إلى نيلها من خلال الالتزام بطريقة دينيّة.

(٥٢) هذه المسألة هي ما عالجه سيشنز W. L. Sessions في كتابه **مفهوم الإيمان** عندما تعرّض لمفهوم الإيمان في البوذيّة؛ حيث أشار إلى وجود تصوّرين تُرجما كلاهما إلى faith في الإنكليزيّة. وكلا هذين التصوّرين يبدو أنّه يشتمل على الاعتقاد. انظر،

*The Concept of Faith* (Cornell University Press, 1994), pp. 200-41.

# ما هو الإيمان الفلسفيّ؟


## كارل ياسبرز[١]

## ترجمة محمود يونس



للإيمـان وجهان: (١) ذاتيّ، أي فعل الإيمان الذي أعتقد من خلاله؛ و(٢) موضوعيّ، أي محتوى الإيمـان الذي أعتقده. وإذا مـا كان الذاتيّ والموضوعيّ وجهَيْ المكتنف الـذي يتّحدان فيه، فإنّ خبرة الإيمان هي خبرة بالمكتنف. وهذه خبرة مباشرة، بخلاف كلّ شيء يتوسّط فيه الفهم. ثمّ إنّ المكتنف هو أحد اثنين: إمّا الكائن في ذاته الذي يحيط بنا، وإمّا الكائن الذي هو نحن. وفي كلا الكائنَـين تمظهرُ ذات وموضوع؛ ليس معنى الإيمان سوى الحضور في القطبيّات المتولّدة عن هذ التمظهـر. أمّا الإيمانُ الحرّ والمطلق، الحيّ والمستوفى، فهو الإيمـان المنبثق من المكتنف بعد اختبار العدم، والعودة إلى الجذور والأصل.



**المفردات المفتاحيّة:** الإيمان الفلسفيّ؛ المكتنِف؛ الإيمان والمعرفة؛ الكينونة؛ التعالي.


إذا مـا سألنا: عـلام نحيا، وفيم؟ فإنّ أحد الأجوبة سيكون: بالإيمـان الموحى؛ إذ ليس وراء الإيمـان الموحى سـوى العدميّة. وقد أعلن أحـد اللاهوتيّين، مؤخّـرًا، «أنّ الكنيسة ليست تخمّن عندما تعلن أنّ الخيار الحاسم يدور بين اثنين: المسيح أو العدميّة».

أمّـا والحـال هـذه، فليس ثمّة مـن فلسفة. نعـم، ثمّة تاريـخ للفلسفة هو، مـن ناحية، تاريـخ اللا-إيمان المؤدّي إلى العدميّة، ومن ناحية أخـرى، النظام المفهوميّ القائم في خدمة اللاهـوت. السياقات المماثلة تُفقد الفلسفة قلبها. لكن حيثما كانت السيادة للّاهوت، كان نصيـب الفلسفة فقـدان القلب. وحتّى عندما كان هـذا المناخ يولّد أعمـالًا فكريّةً متناهية البراعة، فإنّ مزاجها استُقي من مصدر غريب، غير فلسفيّ، دينيّ إكليريكيّ. بأيّ الأحوال، إن كان لهذه الأعمال من استقلاليّة، فهي استقلاليّة مستعارة، ومطعون فيها فلسفيًّا.

---

(١) (١٨٨٣-١٩٦٩)، يُعتبر مرجعيّة في الفلسفة والأدب وعلم النفس، وهو من روّاد الوجوديّة وإن لم يرتض لنفسه التسمية. من أعماله الفلسفة الوجوديّة، العقل والوجود، الطريق إلى الحكمة، والإنسان في العصر الحديث. المترجم.

العقل البشريّ هو أحد الإجابات الأخرى على سؤالنا « علام نحيا، وفيم؟». أي أن نحيا بالعقل البشريّ، بالعلوم (الوضعيّة) التي تدلّ على المقاصد ذات المعنى في العالم، وتعلّمنا سبل تحقيقها. إذ بعيدًا عن العلوم، يقولون، ليس ثمّة سوى الأضاليل. ليست الفلسفة، بالتالي، قائمةً بذاتها. بل كانت العلوم، شيئًا فشيئًا، تنسلخ عنها. وفي النهاية، حتّى المنطق صار علمًا تخصّصيًّا. بالتالي، بتنا الآن ولم تبق من الفلسفة باقية. وإذا كانت الأمور على هذه الشاكلة، فنحن، مجدّدًا، في وضع لا محلّ فيه للفلسفة. فقد كانت الفلسفة، في وقت ما، طريقًا إلى العلوم. أمّا الآن، وفي أحسن الأحوال، فغاية ما قد تحظى به وجودٌ نافل كوصيفة للعلوم – من باب الإبستمولوجيا، ربّما.

لكن يبدو أنّ كلا المعنيَين يتعارضان مع المعنى الباطن للفلسفة كما مورست في عمرها الطويل (لا أقلّ من ثلاثة آلاف سنة) في الصين، والهند والغرب. ولا يبدو أنّهما ينسجمان وجدّيّةَ موقفنا تجاه المشاكل الفلسفيّة اليوم، في الوقت الذي كفّت فيه الفلسفة عن أن تكون وصيفةً للعلوم كما كانت في نهايات القرن التاسع عشر، من دون أن تقع في تبعيّة اللاهوت.

إنّ هذه البدائل السطحيّة، الإيمان الموحى أو العدميّة، العلم الشامل أو الوهم، لا تعدو كونها أسلحةً للترهيب الروحيّ؛ إنّها تسلب الناس المسؤوليّة التي وهبها إيّاها الله، وتجعل منها خانعةً. إنّها تحوّل الممكنات الإنسانيّة إلى تناقضات، وتسقط بذلك الإنسانيّة في مهاوي النسيان.

أمّا من يذعن لهذه البدائل فيحيل كلّ من يزاول تقليد الفلسفة العريق إلى العدميّة أو الوهم. وإن لم نرقَ إلى مستوى هذه الصورة المسبقة، فإنّنا نُعيَّر بالسطحيّة، والتهافت، والعقلانيّة المبتذلة، وبالانسلاخ عن هذا العالم؛ إنّنا تحت النيران، ومن الجهتين: من أنصار الإيمان الموحى الإقصائيّ، ومن نيران «العلم» الذي صار خرافةً.

لسوف نتصدّى لهذا التحدّي. ولسوف نحاول أن نبقي أفق الإنسانيّة، في تفكيرنا الفلسفيّ، مفتوحًا. لا يجدر بالفلسفة أن تتنازل عن عرشها. ليس اليوم، على الأقلّ.

فاليوم، نحن نحيا مدركين لمحاذير لم تكن معروفةً في القرون السابقة؛ وتواصلنا مع أهل العصور الأخرى في معرض الانقطاع؛ قد نحرم أنفسنا، بتهوّرنا، من التقليد؛ قد

ينحدر الوعي البشريّ؛ وقد لا يمكن، بعد الآن، أن يكون تواصل بين البشر. على ضوء هذه المخاطر، ينبغي أن نستعدّ، في اشتغالنا الفلسفيّ، لكلّ احتمال. ثمّ تحديدًا بسبب الكارثة التي ألمّت بالعالم الغربيّ، فإنّ الفكر الفلسفيّ قادرٌ على استعادة استقلاليّته فقط باكتشافه العلاقة بمصدر الإنسانيّة الأوّليّ.

أنا أرغب أن أحكي في الإيمان الفلسفيّ، وهو يشكّل أساس كلّ هذه الأفكار. الموضوع شاسع. ولكي أؤكّد على عددٍ من المبادئ البسيطة، سوف أقسّم المبحث إلى محاضرات ستّ[٢]:

١. ما هو الإيمان الفلسفيّ؟ ٢. مضمون الإيمان الفلسفيّ. ٣. الإنسان. ٤. الفلسفة والدين. ٥. الفلسفة والضدّ-فلسفة (الشيطنة، تأليه الإنسان، العدميّة). ٦. فلسفة المستقبل.

يختلف الإيمان عن المعرفة. جيوردانو برونو آمن، أمّا غاليليو فعرف. بحسب الظاهر، عاش كلاهما الموقف نفسه. كانا مطالَبين من قبل محكمة التفتيش بالتراجع عمّا صرّحا به تحت طائلة الموت. كان برونو على استعداد لأن يسحب بعض مقولاته، تلك التي لا يراها جوهريّةً؛ لقد قضى كما الشهداء. أمّا غاليليو فقد سحب نظريّته المتعلّقة بدوران الأرض حول الشمس، وبحسب المقولة المزعومة، وإن كانت تنسجم والمقام، فإنّه عاد وقال فيما بعد: «ومع هذا فهي تتحرّك *Eppur si muove*».

هنا يكمن الفارق: من ناحية، نحن أمام حقيقة في مهبّ الاسترجاع، ومن أخرى، نحن أمام حقيقةٍ لا يضيرها أن يُتراجع عنها. كان كلا الرجلين مهجوسًا بالانسجام مع الحقيقة التي يجسّدها. فالحقيقة التي أعيش بحسبها تقوم فقط إن تماهيت معها؛ هي بالتالي تاريخيّة في الشكل؛ ومن حيث هي خبر موضوعيّ فهي ليست كلّيّة الصدق، بل هي مطلقة. أمّا الحقيقة التي أستطيع برهنتها، فهي تقوم من دوني؛ إنّها كلّيّة الصدق، لا تاريخيّة ولا زمنيّة، ولكن ليست مطلقةً؛ بل هي تستند إلى مقدّمات متناهية وأساليب لإحراز المعرفة بالمتناهي. عليه، ليس ملائمًا أن تموت من أجل حقيقة قابلة للبرهان.

(٢) هذه هي المحاضرات التي تشكّل الكتاب. انظر،
Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. R. Manheim (London: Routledge and Kegan Paul ltd., 1950).
المترجَم بين يديك هو الفصل الأوّل (الصفحات ٧ إلى ٢٧). المترجم.

لكـن، متى يشخّص المفكّر الـذي سبر الأعماق نقطة اللاعـودة، أي نقطة عدم إمكان سحب تصريحاته من دون أن يضرّ بالحقيقة نفسها، وهي عين سرّه؟

ليس ثمّة من مبدإ كلّيّ يلزمه بالشهادة. لكنّه عندمـا يكابد الاستشهاد، كما برونو، لا علـى سبيل الحماسة العاطفيّة، لا على سبيل تحدّي اللحظة، بل إثر إخضاع الذات في مسار طويـل ومرهق، فإنّه يبرهن عن إيمان أصيل، أي عن يقينٍ، فيما خصّ الحقيقة، لا أستطيع أن أبرهنه كما أبرهن نظريّةً علميّةً موضوعُها المتناهيات.

مـع هذا، تظلّ حالة برونـو استثنائيّةً. إذ الفلسفة لا تحتشـد، في العادة، في قضايا تتّخذ شـكل المعتقـد، بل في عبـارات فكريّة تنوء بثقلها علـى الوجود بكلّـه. وأن يكون سقراط وبوطيوس وبرونـو قدّيسـي الفلسفة، فهذا ما لا يجعـل منهم أعظم الفلاسفـة. بل نُجلّهم لصونهم، بالشهادة، إيمانًا فلسفيًّا.

أمّـا في إزاء الابتذال الـذي يدعو الإنسان إلى تأسيس كلّ شيء على قاعدة ذكائه – فقط لـو لم نُعـدَم الغباء، أو سوء الإرادة، لكان كلّ شيء على ما يُرام – وعلى الضدّ من هذا الوهم العقـلانيّ، وإن لم نغـادر أرض العقـلانيّ، فإنّنا نسمّي كلّ مـا سواه، كلّ ما لنـا ارتباط به، «لاعقلانيًّـا». قد يقبل الإنسـان عندها، وعن تردّد، هذا العنصر اللاعقلانيّ، أو قد يتعهّده بالعناية بما هو انفعال عاطفيّ، أو وهم لا يستغني الكائن النفسيّ عنه، أو حتّى عمل ترفيهيّ يُمضـي فيه المرء وقت تسليتـه. حتّى إنّ المرء قد يجد في هذا العنصـر اللاعقلانيّ، والذي قد يتطلّـع إليه كشغف نفسيّ، موارد للمعونـة فيما يريد أن يحقّقه. أو، في آخر الكلّ، قد يرى فيه الحقيقة، فيغوص في اللاعقلانيّ، مستعيضًا بالجنون عن الحياة الأصيلة.

لكـن لا ينبغي أن يكون معنى الإيمان هـو اللاعقلانيّ. إنّها قطبيّة (عقلانيّ ولاعقلانيّ) لم تؤدّ إلّا إلى التشوّش. أمّا الإصرار، تارةً على العلم، وطورًا على لحظة قصوى مفروضة وغير قابلـة للنقاش، أو الميل إلى استثارة عقل اللحظة، عاطفة اللحظة، فلم يؤدّ إلّا إلى تبادل للآراء لا ينتهـي، مـن دون أن نضع اليد على تواصـل حقيقيّ. إنّ لعبةً مماثلـةً تكون ممكنةً في ظلّ نـور تقليد عظيم، تقليد ما زال يشعّ كمنارة – وإن كان آخذًا في الضعف. لقد انتهت حياة الـروح عندما أقامها الإنسان، وهو يدري، على اللاعقـلانيّ. لقد أحرقت [الروح] نفسها في هجمات رخيصة على كلّ شيء، وفي الالتزام المتعنّت بأفكار اعتباطيّة ظُنّت ذات فعاليّة، وفي التبذير المتهوّر للتقليد من خلال حرّيّة أسمى متوهّمة، وفي عبارات عالية النبرة لا يُعوَّل

عليها. كلّ هذا ممّا لا يمكن مجابهته، إذ ليس ثمّة من خصم نتشادّ معه، ليس ثمّة إلّا اضطراب متلوّن، أكمد ومتحوّل، من التصرّم بحيث لا يستطيع العقل أن يحول دون تفلّته؛ إنّه وضع لا يمكن تجاوزه إلّا بالتفكير بوضوح.

واللاعقلانيّ، في المحصّلة، مجرّد نفي؛ لا يمكن أن يكون إيماننا غوصًا في عتمة الفوضى ومضادّة العقل.

ولطالما كان الإيمان الفلسفيّ، إيمان الإنسان المفكّر، متحالفًا مع المعرفة؛ يريد أن يعرف ما يمكن أن يُعرف، أن يعي نفسَ مسبقاته.

العنصر الأساس في الفلسفة هو **الإدراك** اللامحدود، العلم. لا شيء فوق المساءلة، لا سرّ محجوبٌ عن التقصّي، لا شيء مسموحٌ له أن يحتجب. إنّه من خلال النقد نحوز صفاء معنى المعرفة، ونحقّق حدودها. وكلّ من ينخرط في النشاط الفلسفيّ يقدر أن يحمي نفسه من تجاوزات المعرفة الزائفة، من انحرافات العلوم.

على الإيمان الفلسفيّ أن **يجلّي** نفسه، كذلك. عندما أمارس الفلسفة، لا أقبل الأشياء كما تُقدَّم لي، من دون أن أحاول النفاذ إليها. لا يستطيع الإيمان، حتمًا، أن يصير معرفةً كلّيّة الصدق، بل ينبغي أن يصير حاضرًا عندي بوضوح من خلال الاقتناع الذاتيّ. ينبغي أن لا يكفّ عن الاتّضاح، أن يصير أكثر وعيًا. وبصيرورته واعيًا يكشف أكثر فأكثر عن باطن معناه.

ما هو الإيمان، إذًا؟

في الإيمان، ثمّة نحوان لا ينفصلان: الإيمان الذي أقتنع من خلاله، ومحتوى الإيمان الذي أدركه – فعل الإيمان، والإيمان الذي أحرزه بهذا الفعل؛ الإيمان الذي أعتقد من خلاله *fides qua creditur* والإيمان المعتقَد *fides quae creditur*. فوجها الإيمان، الموضوعيّ والذاتيّ، كلٌّ واحد. إن اقتصرت على الجانب الذاتيّ وحده، فستبقى مع إيمان لا يعدو كونه حالةً ذهنيّةً تصديقيّةً، هو إيمان دون موضوع، إيمانٌ، بمعنى القول، لا يعتقد إلّا بنفسه، إيمان دون محتوًى داخليّ. أمّا إن اقتصرت على الجانب الموضوعيّ، فلا يبقى سوى محتوى الإيمان، كموضوع، كقضيّة، كدوغما، كمخزن، كشيء ميت.

الإيمان، بالتالي، هو دائمًا إيمان بشيء ما. لكنّني لن أستطيع، مع ذلك، أن أقول إنّه حقيقة موضوعيّة لا يحدّدها الإيمان نفسه، بل هي تحدّده. كما لن يمكنني أن أقول إنّه حقيقة ذاتيّة لا يحدّدها الموضوع (غرض الإيمان) بل هي تحدّده. الإيمان واحد؛ وإن كنّا نفصل بين ذاتيّ وموضوعيّ ففيه، بما هو إيمان نعتقد من خلاله وفيه.

عليه، عندما نحكي عن الإيمان، لا ننسى أنّه **يكتنف** الذات والموضوع. هنا، تحديدًا، تكمن كلّ معضلة تعريف الإيمان.

هنا، يجدر بنا أن نتذكّر ذاك المبدأ الكانطيّ العظيم، وله سوابقه في تاريخ كلّ من الفلسفة الغربيّة والآسيويّة، إذ فكرته الأساسيّة تجعل لزامًا ظهوره حيثما تفلسفت الرجال، لكن وحده كانط - باللحاظ التاريخيّ بالطبع، ولكن في خطوطه التي تصدق على كلّ زمان - من صاغه بنحو واعٍ ومنهجيّ، بحيث صار عنصرًا في البيان الفلسفيّ. إنّها فكرةُ ظهوريّة وجودنا في انقسامه إلى ذات وموضوع، متّحدًا مع الزمان والمكان من حيث هو صورة الشعور، ومتّحدًا مع المقولات من حيث هو صورة الفكر. كلّ الوجود يصير موضوعًا لنا في هذه الصور، يصير ظهورًا بالنسبة لنا، هو لنا كما نعرفه، لا كما هو في نفسه. فالكينونة ليست الموضوع الذي يواجهنا، سواءٌ أدركناها أو فكّرنا فيها، ولا هي الذات.

الأمر نفسه يصدق على الإيمان. فإن كان الإيمان أعمّ من أن يكون مجرّد محتوًى، أو مجرّد فعل للذات، بل هو متجذّر في الظهوريّة بما هي آلة، فالحريّ أن نتصوّره فقط في تلازم مع ذاك الذي ليس ذاتًا ولا موضوعًا، بل هو الذات والموضوع معًا، مع ذاك الذي تكون ثنائيّة الذات والموضوع تجلّيًا له.

ونسمّي الكائن الذي ليس ذاتًا فحسب، أو موضوعًا فحسب، الكائن الذي يكون على طرفَي قسمة الذات–الموضوع، نسمّيه المكتنِف[٣] *das Umgreifende*، أي الشامل أو

(٣) تُرجم كلمة *das Umgreifende* الألمانيّة إلى the encompassing أو the comprehensive في الإنكليزيّة، وتعني المحيط أو الشامل. ولكنّنا آثرنا لفظة المكتنف لأنّها، بالإضافة إلى خصوصيّة الإحاطة، تدلّ على ستر. قال الفراهيدي: «وتكنّفوه من كلّ جانب أي: احتوشوه»؛ وقال صاحب **معجم مقاييس اللغة**، ووافقه في ذلك الفراهيدي: «الكاف والنون والفاء أصلٌ صحيح واحد يدلّ على سَتْر[...] وكنفا الطائر جناحاه، لأنّهما يسترانه [...]». انظر، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة ٢ (مؤسّسة دار الهجرة، ١٩٨٩)، الجزء ٥، الصفحة ٣٨٢؛ أحمد بن فارس بن زكريّا (٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمّد هارون (بيروت: الدار الإسلاميّة، ١٩٩٠)، الجزء ٥، الصفحة ١٤٢. المترجم.

المحيـط. ورغـم صعوبة كونه موضوعًا ملائمًـا، فإنّنا، عندما نتفلسف، فعنه نحكي – دون أن ننسى القيود التي ذكرناها.

سيتبدّى الإيمان عندها مباشرًا، بخلاف كلّ شيء يتوسّط فيه الفهم. سيكون عندها خبرةً، خبرةً بالمكتنف، الذي إمّا أن يسقط في جعبتي، أو لا يسقط.

لكـن بمقتضى هذا الفهم، سيبـدو الأساس، أو المبدأ الأوّلي، لكينونتنـا، متفلّتًا باتّجاه ما هـو قابل للتوصيف السايكولوجيّ، باتّجاه الإمكان[٤]. من هنا يقول كيركيغارد: «ما يسمّيه شلايرماخـر دينًـا، ودوغمائيّو الهيغليّـة إيمانًا، هو في المحصّلة لا شـيء سوى الشرط الأوّل المباشـر لكلّ شـيء – شراب الحياة – الهـواء الروحيّ الذي نتنفّسـ»[٥]. كلّ «ما يتبخّر، ما يتلاشى في الضباب» (يشير كيركيغارد هنا إلى المسيحيّة)، ليس بإيمان.

يتميّـز الإيمان، عنـد كيركيغـارد، بخاصيّة. فهو يرتبـط بحدث تاريخـيّ. وهو بنفسه تاريخـيّ. ليسـ الإيمان خبرةً. ليسـ شيئًا مباشرًا يمكـن وصفه كمعطًى. بل هـو وعي أوّليّ بالكينونة، يتوسّطه تأمّل التاريخ والفكر.

يدرك الإيمان الفلسفيّ ذلك. فهو ينظر إلى كلّ الصياغات، وكلّ الفلسفة المكتوبة، على أنّهـا تحضـير أو استجماع، مجرّد إلهام أو تثبيت. على هـذا، لا تستطيع أيّ فلسفة أن تكون نظامًا مفهوميًّـا محتوًى في ذاته. لا يتجاوز المبنى المفهوميّ النصف، ويحرز الحقيقة فقط إذا تجسّد في التاريخ الوجوديّ لنفس المفكّر، بالإضافة إلى كونه في التصوّر.

بالتـالي، يواجـه المفكّر نفس أفكاره بحرّيّـة. وإذا ما أردنا تشخيصـ الإيمان الفلسفيّ، فإنّما نقدر على ذلك بالسلب فحسب: لا يمكن للإيمان الفلسفيّ أن يصير معتقَدًا. ولا يصير فكره دوغمـا. فالإيمان الفلسفيّ لا يتجذّر في الأشياء الموضوعيّـة والمتناهية في العالم لمجرّد أنّـه يستعمل قضاياه، ومفاهيمه ومنهجه، ولا يُخضـع نفسه لأيّ منها. بل جوهره تاريخيّ محض، ولا يمكن إرساؤه في الكلّيّ – رغم أن الكلّيّ وحده من يستطيع أن يعبّر عن نفسه.

وفقًـا لذلك، ينبغي على الإيمان الفلسفيّ أن يستقي باستمرار من المصدر الأوّليّ الكامن في كلّ وضـع تاريخـيّ. فلا يسكن في أيّ عمل عَقَديّ بعينه. بل يظلّ، على الدوام، مغامرة

(٤) الإمكان المقابل للوجوب بالمعنى الفلسفيّ، لا الإمكان بمعنى الاحتمال. المترجم.

(٥) S. Kierkegaard, *Journals*, I, 54.

الانفتاح الجذريّ. ولا هو يستطيع أن يقدّم نفسه سلطةً قصوى، بل عليه أن يتجلّى في الفكر والعقل. فحتّى الانفعال المتأتّي عن عبارة لا مفرّ منها، عبارة هي أقرب إلى الوحي، تشكّل خطرًا على الفلسفة.

لا يمكن، في المقابل، صياغة كلّيّة الإيمان الحقيقيّ في عبارة كلّيّة الصدق. لا يمكن قبولها كمباشر، أو كمُثبَت موضوعيّ، كمُنتج تاريخيّ. غاية ما نقدر عليه هو تثبيتها تاريخيًّا بملاحقة حركة الزمان. بيد أنّ هذا ممّا يحصل في حقل **المكتنف**، وهو ليس ذاتًا حصرًا، ولا موضوعًا حصرًا. أمّا الحضور الذي يتجلّى تاريخيًّا فيشتمل في ذاته على مصادر كلّ الإيمان.

ولنفهم ما هو الإيمان، علينا بيان ما هو المكتنف. فالمباشَرة الدائمة الجِدة، الدائمة التوسّط، الخاصّة بالمكتنف، ذاك الحاضر أبدًا، لها أطوار مختلفة. وبحسب توصيفنا، فإنّ المكتنف يظهر في كثرةٍ من الأطوار. سأستفيد هنا من ترسيمة نابعة من تقليدنا الفلسفيّ. أستطيع، في هذا الموضع، أن أختطّها بإيجاز. عليّ أن أطلب منكم بضع لحظات كي تحاولوا المستحيل معي؛ كي تحاولوا، في حدود **التفكير في الموضوع** (التفكير الموضوعيّ)، وهو نحو التفكير الوحيد المتاح لنا، أن تتجاوزوا هذا التفكير، أن تتخطّوا الموضوع بنفس وسائل **التفكير في الموضوع**، أن تقوموا بأمر لا يمكن أن يكون من دونه، بالفعل، أيّ فلسفة. إلّا أنّني لا أقدر، هنا، عن التعبير عنه إلّا من خلال ترسيمة.

المكتنِف هو أحد اثنين: إمّا **الكائن في ذاته** الذي يحيط بنا، وإمّا **الكائن الذي هو نحن.**

الكائن المحيط بنا يسمّى العالَم والتعالي.

الكائن الذي هو نحن يُسمّى **الدازاين**، «الكينونة هناك»، الوعي بشكل عامّ، الروح، الوجود.

(أ) **الكائن المحيط بنا**. هذا الكائن الذي يكون حتّى عندما لا نكون، الكائن الذي يحيط بنا وإن لم يكن أنفسنا، له طبيعة مزدوجة: [١] هو العالَم، أي الكائن الذي تُشكّل بعض أوجه ماهيّتنا جزءًا منه، ولكن جزءًا متناهيًا في الصغر، إذا ما اعتبرنا العالم ككلّ شيئًا سوانا، ونحن فيه منغمسون؛ [٢] هو التعالي، أي الكائن المغاير لنا في حدّ ذاته، الذي لا شراكة لنا فيه، إلّا أنّنا متجذّرون فيه، ونقف إزاءه في علاقة معيّنة.

(أأ) **العالم**: العالم ككلّ ليس موضوعًا [أي موضع معرفة، أو غرض معرفة]، بل هو فكرة. ما نعرفه هو في العالم، لكنّه ليس العالم نفسه بحال.

(ب ب) **التعـالي**: التعـالي هو الكائن الـذي لا يصير العالم أبدًا، ولكنّـه يحكي، إذا جاز التعبـير، من خلال الكائن الذي يكـون في العالم. هناك تعالٍ فقط إن لم يتشكّل العالم من نفسه فحسب، إن لم ينبن على نفسه، بل كان يشير إلى ما وراء ذاته. إذا كان العالم هو كلّ شـيء، فليس ثمّة من تعال. لكن إن كان هناك تعال، فلربّما كان هناك شيء ما في كينونة العالم، وهذا الشيء يشير إليه (إلى التعالي).

(ب) **الكائـن الذي هو نحن**. الأطوار التي بها نصير واعـين بكينونتنا، بكينونتنا الخاصّة، هي كما يلي:

(أأ) نحـن **دازاين**، الكائـن هناك. وكما كلّ الأشياء الحيّة، فنحـن نعيش في بيئة. ويصير المكتنِف في هذا الكون، أي في كوننا أحياء، موضوعًا (غرضًا) للبحث في نفس تجلّياته، في منتجات الحياة، في الصور المادّيّة، في الوظائف النفسيّة، في السياقات المورفولوجيّة الوراثيّة، وفي البنى البيئيّة. ثمّ إنّ الإنسان، والإنسان فحسب، ينتج اللغات، والأدوات، والأفـكار، والأفعال. باختصار، هو ينتـج نفسه؛ كلّ الحياة، ما خلا الإنسان، هي مجرّد كينونة–هناك، في البيئة. أمّا ما يكمّل الكينونة–هناك الخاصّة بالإنسان فهو دخول أطوار المكتنِف التالية فيه، إمّا من خلال الإنسان كآلة، أو يُكرهها الإنسان على خدمته.

(ب ب) نحـن **وعـيٌ**، من حيث هو وعي، بقِسمة الـذات والموضوع. وحده ما يدخل هذا الوعي هو كينونةٌ بالنسبة لنا. نحن الوعي المكتنِف، الذي فيه كلّ شيء يكون يمكن أن يُعـرَف، ويُميَّز، ويُقصد كموضوع. نحن نخترق بيئتنا الصِّرفة نحو فكرة العالم الذي تنتمـي إليه كلّ بيئـة. بالفعل، نحن نفكّر بما يتخطّى العـالم. وفي أفكارنا، نحن قادرون على التفكير بما يتخطّى العالم. وفي أفكارنا نحن نقدر على إخفائه كما لو لم يكن.

(ت ت) نحـن **ذهـن**. حياة الذهن هي حياة الأفكار. الأفكار – من قبيل الفكرة العمليّة المتجسّـدة في وظائفنا ومهامّنا، والأفكار النظريّة من قبيل العالم، والنفس، والحياة، وما شاكل – هي بمثابة بواعث في داخلنا، بمثابة خلاصة للغاية الشاملة الكامنة في الموضوع، بمثابة طريقة منهجيّة للاختراق، وللتأقلم، وللتحقّق، ومن حيث هي كذلك، فهي تقودنا. ليست الأفكار موضوعات (أغراض) بل هي تتجلّى في ترسيمات وصور. هي وظائف فاعلة، ومتحقّقة، وفي الوقت عينه لامتناهية.

إنّ أطوار المكتنف هذه (الكينونة–هناك، والوعي بما هو وعي، الذهن) هي أنماط نكون فيهــا موضوعات في العالم. أي إذ يُموضَع [يصــير موضوعًا] هذا المكتنِف في العالم ليصير شيئًا يواجهنا، فإنّنا نصير، نحن أنفسنا، موضوعات إمبريقيّة ملائمة للمبحث البيولوجيّ، أو السايكولوجيّ، أو السوسيولوجيّ، أو التاريخيّ. بيد أنّ ذلك لا يستنفذ كينونتنا.

(ث ث) نحــن **وجود** بالقــوّة: نحن نستقي حياتنا من مصــدر أوّليّ يكمن وراء الوعي، ووراء الذهــن، ووراء الكينونة–هنــاك التي تصــير إمبريقيّةً وموضوعيّــةً. يتكشّف هذا الوجــه من طبيعتنــا في: (١) خبرة الإنســان بالاستياء من نفسه. إذ يشعــر الإنسان أنّه، علــى الدوام، غير ملائــم لـ[١]ما هو عليه، ولـ[٢]معرفتــه، ولـ[٣]عالمه الفكريّ؛ (٢) في **المطلق**، الذي يُخضِع له الإنسان وجودَه الإمبريقيّ فيما خصّ ذاتيّته الأصيلة، أو فيما خصّ ذاك الذي يُقال له بنحو معقول ومقنع؛ (٣) في **الدافع** الذي لا يتبدّد **نحو الوحدة**؛ إذ الإنســان لا يرضى بطور واحد من أطوار المكتنِف، أو بكلّ الأطوار مأخوذةً معًا، بل هو يسعى باتّجــاه الوحدة الأساسيّة التي تكون، وحدهــا، كينونةً وأبديّةً؛ (٤) في وعي **ذاكــرة** غــير محدَّدة، كما لو كان مشارِكًا في معرفة الخليقة (شيلنغ)، أو كما لو تذكّر شيئًا شوهد قبل وجودِ أيّ عالم (أفلاطون)؛ و(٥) في وعي **الخلود**، الذي ليس بقاءً في صورة أخرى، بل انغماسًا في الأبديّة يفسخ الزمان، ويتبدّى له كطريق عمل مستمرٍّ في الزمان.

المكتنِف الذي هو أنا هو، في كلّ صورة، قطبيّةُ ذات وموضوع:

من حيث أنا **كينونة–هناك** فإنّني: عالَـمٌ باطن وبيئة،

ومن حيث أنا **وعي** فإنّني: وعي وموضوع،

ومــن حيث أنا **ذهن** فإنّني: الفكرة التــي في داخلي، والفكرة الموضوعيّة التي تأتيني من الأشياء،

ومن حيث أنا **وجود** فإنّني: وجود وتعالٍ.

المكتنف الذي هــو أنا يكتنف، إذا جاز القول، المكتنف الذي تكوّنه الكينونة، وهو في الوقــت عينه مكتنَف فيها. تسمّى هذه الكينونــة «العالم» في القطبيّات الثلاث الأولى، ومن ثمّ فهي تشير إلى البيئة، وإلى المعقول موضوعيًّا، وإلى الفكرة. أمّا في القطبيّة الرابعة فتسمّى «تعالٍ».

عليـه، فإنّ معنى الإيمـان، في أوسع ما يعنيه، هو الحضور في هذه القطبيّات. إذ لا يُحرَز هذا الحضور، في حال من الأحوال، بالفهم؛ هو دائمًا يأتي من مصدرٍ هو له، من مصدر لا إرادة لي فيه، بل من خلاله أنا أريد، وأكون، وأعرف.

ونحـن لا نشكّ البتّة بكينونتنا–هنـاك إلى الحدّ الذي لا نعي فيه، عادةً، السرّ الكامن في الوعـي البسيط بالواقـع: أنا هناك، تلك الأشياء هي هناك. بعضـ المرضى الذين يعانون من مشـاكل عقليّة يفقدون إحساسهـم بالواقع. هم يضربون بأقدامهـم على الأرض، كادحين عبثًـا ليطمأنّـوا إلى الواقع. كلّ ما هنالك يتبـدّى وهمًا. يشعرون كما لـو كانو أمواتًا، كما لـو كانوا أشباحًا لا حياة فيهـا، وفي بعض حالات الجنون العصبيّـة، يشعرون كما لو كانوا محكومين بالحياة إلى الأبد في حالة اللاحياة هذه. يسمّون أنفسهم دمًى، أو أيّ تسمية تشير إلى اللاواقعيّـة. إنّ الكوجيتـو الديكارتيّ هو، ولا ريب، فعل فكـريّ، بيد أنّه قاصر عن أن يمنح المرء إحساسًا بالواقع.

أمّا اختباري لصدق قضيّة مافعن وعي محض. إنّه برهان يُذعَن له. وفي كلّ حالة خاصّة، أختبر الحاجة الملزمة لأعترف بأمر ما على أنّه صادق أو كاذب. بيد أنّ هذا الدليل مباشر ونهائيّ.

مـن حيث أنا ذهن، أنا ممتلئ أفكارًا، ومن خلالها أقبض على الفكرة التي تواجهني. أمّا ما هو متشظٍّ في الفهم، فيصير إلى التماسك في الذهن، ويصير حركةً فكريّةً.

حيث تختفي الأفكار، يتهاوى العالم في لاتناهي الموضوعات المتبعثرة.

كوجود أنا أكون. إذ أنا أعرف، وأنا قد أعطِيتُ لنفسي من قبل التعالي. أنا لست بفضل قراري فحسب. حتّى حرّيّتي، حتّـى كينونتي–من–خلال–نفسي، فإنّها ممّا يُعطى لي. إذا ما غبت عن نفسي، لا إرادة تقدر على تمكيني من إعطاء نفسي لنفسي.

الآن نحـن نحكي عـن الإحساس بالواقع، عن الدليل، عن الفكـرة بما هي إيمان بالمعنى العـامّ. على مستوى الوجود الإمبريقيّ ثمّة ما يشبـه الغريزة، وعلى مستوى الوعي المحض هناك اليقـين، وكذلك على مستوى الذهن هناك الاعتقاد (القناعة). إلّا أنّ مجال الإيمان هو الفعل الوجوديّ الذي يصير واعيًا تحقّقه.

الإيمان هو الحياة المنبثقة من المكتنِف. هو هداية واستيفاء من خلال المكتنِف.

الإيمان النابع من المكتنف إيمان حرّ، لأنّه لم يتحدّد في حدود أيّ شيء متناهٍ جُعِل مطلقًا. أمّا من حيث خصائصه، فإنّ له طابع اللاتعيّن (أي بخصوص ما يُصرَّح به – لا أعرف بماذا أؤمن وإن كنت أؤمن) والإطلاق (في مقام العمل، في الفعل والسكون اللذين ينتجان عن القرار).

أن نحكي عن الإيمان فهذا ممّا يستوجب العمليّة الفلسفيّة الأساسيّة، وهي التأكيد على المكتنف بواسطة التعالي عن الموضوع ضمن التفكير–في–الموضوع وهذا ما يظلّ إلى الأبد محتومًا، أي أن نقتحم سجن كينونتنا التي تتبدّى لنا قسمةً إلى ذات وموضوع، رغم أنّنا لا نستطيع، أبدًا، أن ندخل في الحلقة خارجها.

ثمّة في داخلنا ما يقاوم هذه العمليّة الأساسيّة، وبالتالي يقاوم الفكر الفلسفيّ نفسه. نحن نكدح على الدوام لنصل إلى الملموس. بالتالي، فنحن نخلط، خطأً، الفكرة الفلسفيّة بالمعرفة–في–الموضوع. وكما تقع القطّة على الأربع، نقع دائمًا على الملموس. نحارب دُوار الفلسفة، نحارب الإشعار الذي يقتضي منّا أن نقف على رؤوسنا. نودّ أن نبقى «سليمي العقول»، أن نبقى ممسكين بأغراضنا، مجتنبين انبعاث طبيعتنا في فعل التعالي.

لكن لا فائدة ترتجى. قد ننكفئ إلى الملاذ المفترض، ملاذ الحسّ السليم، أمّا إذا ما حاولنا أن نطوّع كلّ شيء في صورته، فإنّنا نستسلم للخرافة التي تتميّز – وهي ميزتها الجوهريّة – بأنّها تتجمّد في موضوع، وبالتالي تصيّر الكينونة نفسها ملموسةً، الكينونة التي تتعالى على كلّ ثنائيّة ذات وموضوع.

لن يقدر الإيمان الفلسفيّ بعدها، مع تطلّعه إلى الخرافة، إلى الإيمان المندكّ في موضوع، أن يعلن انتماءه إلى عقائد دوغمائيّة. ينبغي أن يظلّ الحقل الموضوعيّ في حركة دائمة، ينبغي أن يتبخّر، إن جاز لي القول، بحيث إذ يتلاشى الموضوع، فيصير وعي الكينونة المستوفى جليًّا بهذا التلاشي. بالتالي، يظلّ الإيمان الفلسفيّ مستغرقًا في عمليّة ديالكتيّة من الانصهار والإعدام.

**للديالكتيك** معان متنوّعة. تشترك كلّها في الأهمّيّة الجوهريّة للتناقض. الديالكتيك يعني التقدّم المنطقيّ عبر نقائض الأطروحة وصولًا إلى الحلّ في الأطروحة. ويدلّ الديالكتيك على حركة الواقع في تناقضاته التي تميل إحداها إلى الأخرى، فتتّحدان وتنتجان أمرًا جديدًا. بيد أنّ الديالكتيك يعني، كذلك، مفاقمة التناقض في الأطروحة ليصير تناقضًا في القوانين لا سبيل لإذابته، أي السقوط في اللاذواب والمتناقض – هو يعني أيضًا صيرورةً تقودنا إلى التخوم حيث تبدو الكينونة مطلقة التصدّع، حيث تصير كينونتي الأصيلة إيمانًا، ويصير الإيمان فهمًا للكينونة في ما هو مُحالٌ ظاهرًا.

في الإيمان الفلسفيّ عناصر ديالكتيّة مشابهة.

وكما الوجود والعدم لا ينفصلان، يحوي كلاهما الآخر، ومع هذا فهما يتضادّان بعنف. وكذلك الإيمان واللا-إيمان لا ينفصلان، ومع هذا يتدافعان بشغف.

تتصالح تناقضات الوجود الإمبريقيّ، والذهن والعالم، في الرؤية الشاملة المتناغمة، وتتشظّى الرؤية في التمرّد الوجوديّ على هذا الزيف.

ينسحب الإيمان إلى الحدّ الأدنى عند حدود اللا-إيمان، ومن هذه النقطة المتناهية في الصغر، يقلب العمليّة وينتشر من جديد: وهكذا أستطيع أن أكثّف نفسي في ذاتي المنقبضة - في الكوجيتو؛ في تيه التماسك الداخليّ؛ «إذا ما انهار كلّ هيكل الطبيعة حوله، ملقًى في الفوضى والخراب، لوقف، غير مكترث، منصتًا للتصدّع العظيم، واقفًا بثبات في العالم المتهاوي *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*»[٦]؛ في موقف خالٍ من الحياة من قبل الناظر: هكذا هي الحياة؛ في إدانة مدمّرة للعالم («إذا أرادوا، فليسترجعوا بطاقتي»). وفي كلّ حالة أنا أخدع نفسي كي أؤمن بأنّي ما زلت موجودًا حتّى عندما أفقد الرغبة بأن أكون شيئًا محدّدًا، كما لو كان ممكنًا لي أن أوجَد خارج الشروط التي يفرضها تناهي العالَم. من خلال اختباري العدمَ، بالفعل فقط من وحي هذه الخبرة المتطرّفة، أشرع مجدّدًا، بإيمان جديد، أبحر نحو المفتوح، وأبدأ مرّةً أخرى ببيان كلّ أطوار المكتنِف التي أكونها، والتي أجد نفسي فيها.

صحيح أنّ الإيمان الفلسفيّ يمرّ عبر العدم، إلّا إنّه ليس بدون جذور. هو لا يبدأ من الصفر، وإن رجع إلى مصدر أوّليّ.

لماذا تعتقد؟ لأنّ أبي قال لي ذلك.

مع ما يلزم من التعديل والتبديل، فإنّ جواب كيركيغارد ينطبق، أيضًا، على الفلسفة.

الإيمان الفلسفيّ موجود في **التقليد**. لا ينتابك شكّ، هذا الإيمان ينوجد فقط في التفكير المستقلّ لكلّ فرد، هو لا يقدّم ملاذًا من الموضوعيّة، هو ما يبقى عندما ينهار كلّ ما سواه، ومع هذا هو عدم إذا ما حاول المرء أن يتشبّث به كدعامة عمليّة في العالم. لكنّ الإنسان

(٦) من قصيدة غنائيّة لهوراس، الشاعر الرومانيّ، يصف فيها أحد أبطال الرواقيّة. المترجم.

يقهره دائمًا عندما يأتي إلى نفسه، وهذا ما يفعله من خلال التقليد. عليه، تتعيّن الفلسفة بفضل تاريخها، وتاريخ الفلسفة يكتمل بالتفلسف الذي يحصل في كلّ حقبة.

لم يكن ممكنًا في أيّ زمان أن ننجز **الفلسفة الخالدة** *philosophia perennis*، ورغم هذا، فإنّ فلسفةً مماثلةً تظلّ موجودةً أبدًا في فكرة الفكر الفلسفيّ، وفي الصورة العامّة لحقيقة الفلسفة ناظرين إليها كتاريخ الفلسفة في ثلاثة آلاف سنة صارت حاضرًا واحدًا.

وهنا يُطرح السؤال - تحديدًا على ضوء إنجازات الأديان: هل تعين الفلسفة الإنسان في محنته؟ من يطرح السؤال هم الساعون إلى دعامة موضوعيّة، ملموسة. لكنّ الفلسفة لا تنطوي على دعامة مماثلة. الدعامة التي توفّرها الفلسفة هي التدبّر، هي استجماع الزاد الروحيّ من خلال تفعيل المكتنِف، ليربح المرء نفسه بأن يُعطى إلى نفسه. يرى الإيمان الفلسفيّ إلى نفسه منكشفًا، دونما ملجإ ولا حمًى.

وبعد، تقليد الفلسفة أشبه الأشياء بدعامة. فحقيقة ماضي الفكر الفلسفيّ، والفلاسفة العظام، والأعمال الفلسفيّة تقف أمام ناظرنا. ورغم حبّنا لفلاسفة معيّنين من خلال أعمالهم، لا نستطيع أبدًا أن نرى في الإنسان ما هو أكثر من الإنسان. وعلينا أن ندرك، في كلّ مكان، الأخطاء، والمحدوديّات والإخفاقات. حتّى أعلى التقاليد مقيّد بالزمان، فلا يعطي أمنًا ولا إلفةً؛ ولا يستطيع أن يصير مجموعةً من الكتب المقدّسة، ولا معرفة لها بأعمال تصدق في كلّ حال من الأحوال. لا في مكان نجد الحقيقة جاهزةً؛ إنّها تيّار لا ينضب، يجري من تاريخ الفلسفة ككلّ، من الصين إلى الغرب، ومع هذا فهو تيّار يجري فقط عندما نقبض على المصدر الأوّليّ لتحقّقات جديدة في الحاضر.

لقد باتت كلمة «الفلسفة» رمزًا لامتناننا لإمكانيّة الحوار المتواصل مع هذا التقليد. لقد باتت استعمالنا اللغويّ لنحكي عنها كما لو كنّا نحكي عن شخص حيّ. وقد كان لشيشرون، ولبوطيوس قبل أيّ أحد آخر، دور في تحقيق هذه الشخصنة.

صحيح، الإيمان الفلسفيّ يجلّ التقليد الفلسفيّ، ولكنّه لا ينصاع له. فهو لا ينظر إلى التاريخ كسلطة مرجعيّة، بل من حيث هو استمرار لصراع روحيّ.

وللتاريخ معانٍ شتّى. لكم يسهل أن تضيع الفلسفة عندما تصير معتقدًا، عندما تتحجّر في دوغمائيّات، وتصير برامج تعليميّة، محوّلةً التقليد إلى سلطة، والمؤسّسين إلى أبطال،

وعندما تسمح للعبة الديالكتيك بتحويلها إلى استهتار. يقتضي الإيمان الفلسفيّ رباطة الجأش كما يقتضي الجدّيّة. ولعلّ الأفكار الفلسفيّة الكبرى قد أسيء فهمها أكثر ممّا فُهمت. لعل تاريخ الأفلاطونيّة، ربّما، (بدءًا بسبيسيبوس) هو تاريخ تحريف ونسيان، مع لحظات إعادة اكتشاف نادرة. من خلال الفلسفة، استطاع الناس، وبعكس روحيّة الفلسفة، أن يجدوا الطريق إلى العدميّة. ولذا تُعتبر الفلسفة خطرةً. ولطالما اعتبرت مستحيلةً.

فقط من خلال الإيمان الفلسفيّ، الذي يعود دائمًا إلى المصدر الأوّليّ، وهو قادر على تمييز نفسه في الآخر، يمكن إيجاد الطريق، عبر تشابكات الضلال في تاريخ الفلسفة، إلى الحقيقة التي قد بزغت فيها.

# دراسات وأبحاث

# مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلاميّة[1] [١] .


## مهدي الحائري اليزدي[2]

## ترجمة محمود يونس



إنّ تحليل مفهوم المعرفة منطقيًا يصل بنا إلى أنّ معنى موضوعيّة الموضوع تحليليّة، وتتجلّى في نفس تقوُّم المعرفة، وذلك لكون الموضوع ليس سوى ما هو ذاتيّ ولازم. أمّا الموضوع المتعدّي، وهو في العموم عرضيّ، فلا يشكّل اللبّ المقوّم للوعي البشريّ. فلا يكون الموضوع المتعدّي مقوّمًا إلّا في حالة المعرفة بموضوع خارجيّ. وهذه هي المعرفة الاكتسابيّة الحصوليّة في مقابل المعرفة الحضوريّة. لكن في حالة الصورة الأوّليّة للمعرفة، وهي المعرفة الحضوريّة، وفي نظريّة المعرفة بشكل عامّ، لا يكون الموضوع المتعدّي الخارجيّ جزءًا مقوّمًا للمفهوم العامّ للمعرفة. فيترتّب على ذلك أنّ مفهوم المعرفة الحضوريّة، من حيث اتّصافه بالموضوعيّة الذاتيّة، يمكن شرحه وتسويغه من خلال الشكل الأساسيّ للمعرفة، دون وجود موضوع خارجيّ ماديّ يحاكي موضوع المعرفة الحضوريّة الذاتيّ، وهو ينضوي في مقولة المعرفة من حيث هي معرفة، إذ هو إدراكيّ وموضوعيّ بطبيعته، وتتحقّق فيه كلّ شروط مفهوم المعرفة، رغم افتقاره إلى موضوع متعدّ عرضيّ.



**المفردات المفتاحيّة**: الإبستمولوجيا؛ الذات والموضوع؛ الموضوعيّة المزدوجة؛ الأنا الإنشائيّة؛ نظريّة المحاكاة؛ المعرفة الحضوريّة والمعرفة الظهوريّة.


---

[1] النصّ بين أيدينا هو الفصل الثاني من كتاب **مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلاميّة**، مع إضافة تقديم المؤلّف للكتاب ككلّ، وفقرة من الفصل الثالث. أمّا الفصل الأوّل فيستعرض تاريخ مقولة المعرفة الحضوريّة في الفلسفة الإسلاميّة. انظر،
Mehdī Ha'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992).

وسنقدّم بإذن الله الفصل الثالث، «المعرفة الحضوريّة والمعرفة الحصوليّة»، مترجَمًا في العدد القادم من **مجلّة المحجّة**. بذا نكون قد قدّمنا وحدةً متكاملةً من حيث المعالجة لأسس الإبستمولوجيّة في الفلسفة الإسلاميّة. إذ تتمّة الكتاب تطبيق لهذه الأسس في سبيل تقديم صياغة لنظريّة التصوّف. المترجم.

[2] (١٩٣٢-١٩٩٩) هو ابن آية الله العظمى عبد الكريم الحائري، مؤسّس الحوزة العلميّة في قم. وقد درس الفلسفة الغربيّة في جامعة تورنتو بكندا بعد دراساته التقليديّة في الفقه والفلسفة الإسلاميّين. من كتبه: **هرم الوجود**، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: دار الروضة، ١٩٩٠).

## تقديم

رغـم تعددّ الاعتبـارات الإبستمولوجيّة في دراسة المعرفة الإنسانيّة، فـإنّ السؤال الأساس، السـؤال الماقبل-معرفيّ، فيما خصّ علاقـة المعرفة بمُحرِزها، يظلّ في انتظار الإجابة. ولكي أوجز العبارة، فإنّ ما يسترعي انتباه المبحث الفلسفيّ هو، تحديدًا، الدافع الذي يدعو الذات العارفـة إلى الاتّحاد (أو، لا أقلّ، الارتباط) بموضوع خارجيّ من حيث هو الشيء المعروف، سـواءٌ أأدركـت الذات العارفـة ذلك (الدافع) أم لم تفعـل. ثمّ ما ماهيّة هـذا الاتّحاد وكيف يحصل؟ إنّ الإخبار «أنا أعرف شيئًا ما» يقتضي حتمًا أنّ الـ«أنا»، بما هي ذات عارفة، **ملمّة** بنفسها بنحو أو بآخر. في هذه الحال، يصير لزامًا أن نتحقّق من طبيعة هذا الإلمام، وبتحديد أكـبر، أن نحـدّد ما إن كان هذا **الإلمـام** مغايرًا لنفس حقيقة الذات. علـى ضوء هذا السؤال الانطوائيّ الأساسيّ، ومن خـلال القوانين والمبادئ المنطقيّة، فإنّ تقصّينا لطبيعة العلاقة بين المعرفـة والعارف قد تصل بنـا إلى أساس العقل البشريّ حيث **كلمـة المعرفة (أن يعرف) لا تعني** سـوى **الوجـود (أن يوجد)**. وفي حالة الوعي البشريّ الأنطولوجيّة هـذه، فإنّنا نتجاوز الثنائيّة المشكِلة لعلاقة الذات-الموضوع[٣] ونغوص في مُبسَّط[٤] simplex توحيديّ لحقيقة الذات ليس سوى معرفة الذات-الموضوع. ومن هذا المبسّط التوحيديّ يمكن لنا أن نستقي طبيعة وعي الذات-الموضوع.

يُشار إلى هـذا الوعي، في لغة الفلسفة الإشراقيّة، بـ«المعرفة الحضوريّة». أمّا المثال الأوّل علـى هذه المعرفة فهو ما يكون جليًّا للعارف إنشاءً performatively ومباشرةً، دون توسّط صـورة ذهنيّة أو رمزيّة لغويّـة. وتعكس هذه المعرفة نفسها من خلال كلّ العبارات البشريّة، بشـكلٍ عامّ، ومن خلال الأحـكام على الذات، بشكل خاصّ. بالتالي، فإنّ إخبارًا من قبيل «أنا أفكّر»، أو «أنا أتكلّم»، يصير، تحديدًا، آلةً لتجلّي هذه المعرفة. أمّا الذات الفاعلة في مثل هذه الأحكام، فهي الأنا الإنشائيّة[٥] "performative I" المغايرة للأنا المتافيزيقيّة، أو الذات

---

(٣) لنا كلام في ترجمة subject-object إلى ذات-موضوع، لا على أساس اللغة فحسب، وإن كانت مدعاةً للكثير من الخلط، بل من حيث تنطوي هذه الثنائيّة على روحيّة الانعطافة الإبستمولوجيّة، بل تكاد تشتمل في طيّات مفردتَيها على تداعيات هذه الانعطافـة، بمـا لا تقوى الترجمة العربيّة الراهنة أن تعكسه. لكنّنـا نتماشى هنا مع هذه الترجمة التي قد تبانى أهل الفنّ عليها تخفّفًا من عرقلة مسار النصّ، إذ لا تضرّ بجوهره. المترجم.

(٤) كما في قولنا مركّب complex. المترجم.

(٥) المفردة في الأصل للفيلسوف البريطانيّ أوستن J. L. Austin، في كتابه **كيف نفعل الأشياء بالكلمات**، وهو كتاب كان له بالغ الأثر في فلسفة اللغة. انظر،

J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

التي لطالما كانت الغرض الأساس للاشتغال الفلسفيّ.

إنّ نفس طبيعة الـ«أنا» الإنشائيّة تصل بنا إلى نتيجة مفادها ضرورة وجود وحدة ذرائعيّة، واستمراريّة ذاتيّة، في كلّ الأحكام الذاتيّة. ويقوم هذا الباعث، بنفسه، بتوحيد كلّ ما يواجهه في العالم الخارجيّ وموضعته (جعله موضوعًا).

ثمّ إنّ مفهوم الـ«أنا» الإنشائيّة يخدم كأساس لكلّ تسلسل الأفكار الذي أدّى إلى نظريّة التصوّف وتأويلها المنطقيّ. الآن، نحن قادرون على أن نُظهر، بما يليق، أنّ الأسس الفكريّة لنظريّة التصوّف تقوم على التحليل المنهجيّ للمعرفة الحضوريّة التي تجد في الـ«أنا» الإنشائيّة مثالها أو فرعها الأوّل. إنّها الأنا التي، عندما تبيح الخبرةَ الصوفيّة، تمكن من الوصول إلى ذروة الوعي التوحيديّ للذات. أمّا النتيجة فهي أرفع مراتب المعرفة الحضوريّة: مرتبة الاتّحاد الوجوديّ المطلق مع الواحد.

والهدف الأساس من هذه الدراسة هو أن نقدّم، في إطار المبحث الفلسفيّ الإبستمولوجيّ، مقولة المعرفة الحضوريّة بما هي وعي بشريّ مباشر يتماهى مع نفس وجود الطبيعة البشريّة. وبالتطرّق إلى هذه الغاية، نجدنا مخوّلين الاستفادة من التحليل الفلسفيّ في صياغة نظريّة وحدة كلّ عالم الوجود على أنّها القضيّة الأولى في نظريّة التصوّف. ثمّ بالإضافة إلى ذلك، يمكننا، على أساس المعرفة الحضوريّة، التأسيس لحقيقة الذات الإنشائيّة وجوهريّتها من حيث تغاير الذات المتعالية. والأهمّ من كلّ ذلك، يصير ممكنًا، من خلال هذا التحليل، الاستعانة بمنطق التفكير الفلسفيّ لحلّ كلّ المعضلات. بهذا الصدد، تُمكّننا نظريّة المعرفة الحضوريّة من مقاربة مسألة التصوّف منهجيًّا، ومن صياغة مقاربة فلسفيّة للتفكير الصوفيّ خالية من الاستغراق في الذاتيّات التي طبعت، إلى يومنا، العلاقة بين التصوّف والفلسفة. عليه، فإنّ المعرفة الحضوريّة هي موضوع مبحثنا، تحديدًا من حيث تصدق على حقيقة الـ«أنا» الإنشائيّة، وعلى ضوء موقعها المحوريّ في فهم علاقة المعرفة بالعارف، وتماهي نفس وجود الوعي البشريّ مع معرفة الذات، بالإضافة إلى صلتها بالمقاربات الصوفيّة التي تتأسّس على هذه العلاقة.

---

يرمي أوستن إلى أنّ بعض العبارات لا يمكن وصفها بالصدق والكذب، فهي لا تصف حالةً من العلائق بمقدار ما تنشئ واقعًا جديدًا، وهو ما يُعرف باللغة العربيّة بالعبارات الإنشائيّة - تحديدًا ما كان منها من صيغ العقود - في مقابل الإخباريّة، من قبيل قولنا «أعدك بأنّي سأحضر»، فبنفس هذه العبارة تحقّق فعل الوعد، أو كقول القسّ «أعلنكما زوجًا وزوجةً»، فبهذه العبارة يتحقّق الزواج [الأمثلة لأوستن]. كان من الممكن أن نترجم "performative I" بـ«الأنا المتكلّمة» أو «الأنا الفاعلة»، بيد أنّ المفردة الأصل تشتمل على كِلَي التكلّم والفعل. وفي حالة المعرفة، لا نستطيع أن نقول المعرفة التكلّميّة أو المعرفة المتكلّمة، بل المراد المعرفة الإيجاديّة، بحيث توجد الأشياء عند الذات العارفة. المترجم.

يبدأ هذا المبحث، إذًا، بتقصّي المعرفة الحضوريّة. وعلى أساس هذه المعرفة سوف نحاول التأسيس لحقيقة الهويّة الذاتيّة الإنشائيّة في الكائن البشريّ. وبعدها، سوف نلتفت إلى أهمّ النتائج المترتّبة على هذا التقصّي، عنيت به الحلّ الفلسفيّ لمعضلة الاتّحاد الصوفيّ، اتّحاد الذات والواحد، والواحد والذات. عندها يمتدّ تحليل طبيعة المعرفة الحضوريّة ليصل إلى: أوّلًا، تعيين مداليل – أو مؤدّيات – مفهوم المعرفة الحضوريّة من حيث يتماهى مع مفهوم المعنى اللامتعيّن لوجود الهويّة الذاتيّة للطبيعة البشريّة؛ وثانيًا، تظهير التلازم الجوهريّ المترتّب عليها، وهو التفسير العقلانيّ للخبرة الصوفيّة. بالتالي، يصير من الممكن التعبير عن الاتّحاد الصوفيّ – من حيث هو شكل آخر من أشكال المعرفة الحضوريّة – من خلال مقولتَي «الفناء» و«فناء الفناء» المفضيتَين إلى الاتّحاد مع الحقيقة المطلقة الوجوديّة.

إلّا أنّ التفاسير الاستكشافيّة، كما محاولات ربط التصوّف بالفلسفة، قد أدّت بهذه الدراسة إلى اعتبار الفناء والبقاء أشكالًا من المعرفة الحضوريّة، مع تصويرهما كمقولتين منفصلتين، ولكن مترابطتين في مبسّط توحيديّ حيث الذات والله متحدّان وجوديًّا. وفي حين يفيد هذا الوعي التوحيديّ وحدةً مطلقةً في الحقّ، فإنّ التأمّل الفكريّ فيه يُثمر توازيًا ملموسًا بين الله والذات. ويمكن في هذه الحالة استنباط المعادلة الصوريّة للتصوّف، وهي على هذا النحو:

«الله–في–الذات=الذات–في–الله»

ومتى ما أشدنا المعادلة المذكورة، يمكن تبرير معالجة القضايا التصوّفيّة على أنّها ذات معنًى، وأنّ ذاتيّتها موضوعيّة في المبحث الفلسفيّ، بل هي أبعد ما تكون عن الهذيان، أو الانجراف العاطفي، أو ما عبّر عنه والتر ستيس بالعبر–ذاتيّة[٦].

## الموضوع اللازم والموضوع المتعدّي

إذا كان يسوغ للفهم الأرسطيّ «للقصديّة» أن يميّز بين نوعين من الفعل الإنسانيّ، «الفعل اللازم» و«الفعل المتعدّي»[٧]، فلا شيء يمنعنا، بحسب الظاهر، من أن نحذو حذوه فنميّز

(٦) W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: McMillan and Co., 1961), pp. 146-52.

(٧) في مادّته التعليميّة حول «القصديّة» في المؤسّسة الحبريّة في تورنتو للعام الدراسيّ ١٩٧٥–١٩٧٦، ميّز البروفسور أنطون بيجي A. C. Pegis، أثناء تفسيره لفلسفة المعرفة الأرسطيّة، بين نوعين من الفعل البشريّ: «الفعل اللازم» و«الفعل المتعدّي». جاء تصويره لأولى المقولتين على أنّها المعرفة البشريّة الحاضرة في ذهن الذات العارفة؛ ولثانيتهما على أنّها تلك الأفعال التي

بين نوعين من الموضوعات الموازية، «الموضوع اللازم» و«الموضوع المتعدّي».

لا ينبني هذا التمييز على أيّ مماهاة اعتباطيّة بين الفهم الأرسطيّ الشهير لكلَي النوعين من الفهم وبين تمييزنا الأوّليّ بين نظامين من الموضوعيّة. نحن نفهم من الوهلة الأولى أنّ مماهاةً مماثلةً لا رخصة فيها ولا إجازة بها، إذ الفعل، لازمًا كان أو متعدّيًا، لا يمكن انطباقه على الموضوعات الخاصّة به من حيث هو فعل. مع هذا، لا شكّ عندنا بإمكانيّة التحليل المنطقيّ للفعل اللازم، وبما أنّ معرفتنا من مصاديق الفعل اللازم، فإنّنا نحلّلها منطقيًّا إلى ذات عارفة وموضوع يُعرف. عليه، يمكن تحليل بنية موضوع المعرفة إلى موضوع داخليّ وموضوع خارجيّ. مع وصولنا بالتحليل إلى هذه المرحلة، قد نشعر، بما يتخطّى كلّ شكّ، بأنّنا مؤهّلون أن نقوم بتشخيص الموضوع الداخليّ على أنّه موضوع لازم، والموضوع الخارجيّ على أنّه متعدّ.

وبالتفاتنا إلى تحليل مفهوم المعرفة نفسه، فإنّ التمييز بين «الذات» و«الموضوع» هو الأكثر مقبوليّةً، مع وجود تمييزات أخرى فيما خصّ المعرفة البشريّة. وإذا ما أخذنا ذلك بعين الاعتبار، فإنّ من تداعياته المنطقيّة تطوير قسمة أخرى بين «الموضوع الذاتيّ» و«الموضوع الموضوعيّ»[٨]، وهذا ما تقدّم به عدد من الفلاسفة. أمّا باصطلاحنا، فالقسمة هي بين «موضوع لازم» و«موضوع متعدّ»[٩]. وهذه هي القسمة التي تعنينا في هذا المحلّ. قد يستطيع غير المطّلع على الاشتغال الفلسفيّ أن يصرف النظر عن قسمة مماثلة، بيد أنّ التأمّل في نفس مفهوم المعرفة يثبت ضرورة وجود موضوع لازم في إزاء موضوع متعدّ.

تدلّ مفردة «الذات»، في تحليل نظريّة المعرفة، على الذهن الذي يقوم بفعل المعرفة من خلال معرفته بشيء ما، تمامًا كما تدلّ مفردة «الموضوع» على الشيء أو القضيّة التي تعرفها الذات. لكن، وبما أنّ القضيّة المعلومة تشتمل دائمًا على أمر ما، جزئيّ أو كلّيّ، فمن الصحيح بالتالي أن نقول إنّ الموضوع، موضوع المعرفة، هو الذي نسمّيه الشيء المعلوم. ونلاحظ، كذلك، أنّ العلاقة التي نسمّيها علمًا، أو معرفةً، تتشكّل في الذهن، بما هو ذات، مع الشيء، بما هو موضوع، في مركّب واحد كلّيّ. وبسبب ذلك نطلق على الذات والموضوع «مقوّما الوحدة المعرفيّة». فمفردتا «الذات» و«الموضوع» هما لبّ الوحدة المعرفيّة.

---

تمرّ في الذهن، وتستقرّ في استقلاليّة عن الموضوعات المادّيّة الخارجيّة، من قبيل بناء منزل، أو تأليف كتاب، وما إلى ذلك. على أساس هذا التمييز، يبدو لي من المشروع تمامًا أن نستقي نوعَين ملائمَين من الموضوعات التي تحدّد فعلنا المعرفيّ وتضبطه. عنيت بهما الموضوع اللازم والموضوع المتعدّي.

(٨) C. J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York, 1959), pp. 94-5.

(٩) St. Thomas, *The Commentary on Aristotle's De Anima II, IV* (New Haven, 1951), pp. 303-05.

إنّ الفعل المعرفيّ، لكونه قصديًا في جوهره، يتشكّل دائمًا بحسب الموضوع. فالموضوع هو الذي يستحثّه ويعيّنه. على هذا، فإنّ للموضوع حصّةً، كما الذات، في تنظيم الفعل المعرفيّ وتعيينه(١٠)، بيد أنّه يتغاير مع الذات في كونه يستحثّ الفعل المعرفيّ. بالتالي، في حين تكون الخاصّيّة الأساسيّة للموضوع أنّه يستحثّ فعل الذات، فإنّ الذات، في المقابل، لا تستطيع أن تشارك في استحاثّة فعلها القصديّ، لسبب بسيط، وهو عدم قدرة من يكون حاضرًا لنفسه على الدوام أن يكون موضوعًا لها. بعبارة أخرى، صُمّم الذهن ليكون العلّة الفاعليّة للفعل القصديّ، وهو معرفة شيء ما، في حين يخدم الموضوع كعلّة غائيّة لإنجاز الفعل المذكور. إذ بحسب النظام العلليّ الأرسطيّ، لا يُفترض أن تتماهى العلّة التامّة مطلقًا مع العلّة الغائيّة. لا تستطيع الذات، إذًا، أن تتماهى مع موضوعها.

إنّنا بوضعنا علاقة الذات—الموضوع في سياق النظام العلليّ الأرسطيّ، نستطيع أن نستقي قسمةً مميّزةً أخرى بين الذات العارفة بما هي علّة فاعليّة، والشيء الذي يُعرف بما هو علّة غائيّة للفعل المعرفيّ. ففي حين نُعرّف العلّة الفاعليّة على أنّها الفاعل، أي الذي يقوم بالفعل المعرفيّ(١١)، فإنّ العلّة الغائيّة لها نحوان من الاشتغال بحسب وجودها، في الخارج أو في الداخل(١٢). أمّا الوجود الخارجيّ للموضوع، ولكونه مستقلًا وغائبًا عن الذهن، فكل ما يستطيعه هو استحاثّة النشاط العقليّ للذات من الخارج، من دون أن يتماهى معه (النشاط). وأمّا الوجود الذهنيّ للموضوع عينه فهو علّة العلّيّة الذاتيّة. أي إنّ الذات العارفة، من حيث هي علّة فاعليّة، هي بدورها معلولة للصورة الذهنيّة للموضوع، ومتحقّقة بفعلها، في عمليّة الفعل المعرفيّ. إذ فكرة الموضوع هي التي تفعّل العلّيّة الكامنة في الذات، برفعها من ما بالقوّة إلى حالة الوجود كفاعل. وإن لم تكن فكرة الموضوع حاضرةً في ذهن الذات العارفة، فإنّ الذات، من حيث هي بالقوّة، لم يكن ممكنًا لها أن تقوم بالفعل المعرفيّ أبدًا. وهكذا، في هذه السلسلة السببيّة، تأتي فكرة الموضوع أوّلًا. ويُنظر إليها على أنّها العلّة الأساس، أو علّة

(١٠) فيما خصّ العلّة الفاعلة، يكتب أرسطو: «من الضروريّ أن نضيف هذا القيد: عندما لا يعوقه أيّ أمر خارجيّ؛ إذ الفاعل لديه القابليّة، من حيث هي قابليّة الفعل».

*Metaphysics of Aristotle* [1047b31-1048a24], vol. 2, p. 670.

(١١) St. Thomas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, vol. 2 (New Haven, 1951), pp. 1648-80.

(١٢) في مسألة الاختلاف بين العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة، فإنّ القدّيس توما يؤوّل أرسطو بهذا النحو:

[...] إنّ علّةً مماثلةً [العلّة الفاعليّة] تُبحث على أنّها علّة صيرورة الفساد والكون. أمّا الأخرى [العلّة الغائيّة] فتُبحث لا كعلّة صيرورة الفساد والكون فحسب، بل كعلّة الوجود كذلك [...] وبمقدار ما يكون الهدف محرّكًا للفاعل عندما يقصده، فهو أيضًا علّة للفساد والكون. وبمقدار ما يكون الشيء متحرّكًا إلى هدفه من خلال صوره، فهو أيضًا علّة للوجود.

Ibid, vol. 2, 1. 17: C. 1648-1680.

العلّيّة، في النظام السببيّ. وتشكّل الحقيقة الموضوعيّة للشيء نفسه العلّة الأولى والعلّة الغائيّة منظورًا إليها من وجهة مختلفة. ففي حين يكون التمثيل الذهنيّ لتلك الحقيقة هو العلّة الأولى والأساسيّة للمعرفة، فإنّ الحقيقة الموضوعيّة هي العلّة الغائيّة(١٣).

## المعنى المزدوج للموضوعيّة

انسجامًا مع التحليل أعلاه، يجوز لنا أن نقول بازدواجيّة في معنى الموضوعيّة بحيث يتّصف الكيان الواحد بأنّه موضوع لازم ومتعدّ في آن. وكما بيّنّا، يأتي الموضوع اللازم أوّلًا، وهو بمثابة التمثيل الذهنيّ للشيء المعروف. إنّه فكرة الموضوع كما تُجلّيها الذات في الذات عينها فحسب. ثمّ هذا التمثيل الذهنيّ يستحثّ الطاقة الذهنيّة للذات بدفعها إلى الفعل المعرفيّ. من هنا، ثمّة أسبقيّة لفكرة الموضوع على كلّ العلل ذات الصلة، إذ هي تفعل قبل أيّ علّة أخرى. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ الموضوع المتعدّي يأتي آخرًا لأنّه الواقعيّة المرتقبة لذاك الموضوع المثاليّ. وبما أنّ الموضوع المتعدّي غير حاضر في ذهن الفاعل، فهو يقع بصورة طبيعيّة خارج إطار الذهن، وخارج الوجود العقليّ للموضوع اللازم(١٤).

كلّ هذا يصحّ في حال أوّلنا فعل المعرفة القصديّ كتالٍ ذهنيّ لأحداث طبيعيّة موازية لمجموعة من الأحداث الخارجيّة المحكومة لقانون العلّيّة. لكن عندما يحصل الفعل المعرفيّ، ثمّة وحدة مركّبة تكون المعرفة فيها هي العلاقة الموحِّدة، وينتظم الذات والموضوع في ترتيب معيّن بحيث يحكم الفعل المعرفيّ على الكلّ بصورة توحيديّة. في هذه البنية، يؤدّي كلّ من المصطلحين - الذات والموضوع - دور اللبِنات، لا دور الملاط (الإسمنت). فالملاط هو العلاقة التوحيديّة نفسها، أي المعرفة.

إنّها نظريّة مثلّثة الأضلاع: الذات بما هي عارفة؛ الموضوع بما هو الشيء الذي يُعرف؛ والعلاقة (النسبة) بينهما وهي المعرفة. وتقوم هذه الأضلاع الثلاثة بتفسير فعل المعرفة القصديّ. وتمامًا كما يتّصف الكلّ المركّب باللزوم والقصديّة، فإنّ كلّ جزء في هذا المركّب له طابع اللزوم والقصديّة. بالتالي، ينتج عن ذلك ضرورة وجود موضوع لازم في بنيتنا المعرفيّة في مقابل الموضوع المستقلّ خارج ذهننا، ولا علاقة مماهاة بينه وبين معرفتنا.

(١٣) Aristotle, "Final Cause" and "End", in *Metaphysics*, vol. 1, pp. 177-9.

(١٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، السفر الأوّل، الجزء ١، المرحلة ٣، الصفحة ١١٢.

يبلــور كانينغهام[١٥] هذا النوع مــن الموضوع، الموضوع اللازم، ويُظهــر كيفيّة ارتباط الأذهان ببعضها، فلا تنفصل أبدًا في حالاتها الظهوريّة[١٦]:

> [...] إنّ مرجع الحكم الموضوعيّ يعني أنّ الذهن والموضوع، في الفعل المعرفيّ، مرتبطان بوثاقة، لا أنّهمــا منفــكان ومنفصلان. المعرفة، بالتــالي، هي بالأساس علاقة بين الــذات والموضوعات، وتنعدم في غياب هذه العلاقة. لا موضوع، بالتالي لا حكم؛ لا حكم، بالتالي لا معرفة[١٧].

ثمّ قام دوكاس[١٨] بتطوير هذه الفكرة، بدقّة وبوضوح، من خلال موضعتها في صورة ثنائيّة للموضوع. عليه:

> إنّ الملاحظة التي تحضر هنا، بالتالي، هي أنّ كانينغهام، لو قال إنّ كلّ ما يعرفه الذهن فهو موضوع، فعندهــا نحن ملزمــون بالتمييز بين ما قد نسمّيــه «الموضوعات الذاتيّــة» (أي الحالات الذهنيّة، كشعورنــا الــذي نسمّيه ألمًا، أو غثيانًا، أو تصوّرنا عن يوليوس قيصــر، أو الرقم السابع العَشريّ، أو مــا شاكل) و«الموضوعــات الموضوعيّة» (كقيصر نفسه، أو الرقم السابــع العشريّ نفسه، وما شاكل).

قــد لا تشكّل علاقــة الذهن بـ«الموضوعــات الذاتيّة» أيّ مشكلــة، إلّا أنّ علاقة الذهن بـ«الموضوعات الموضوعيّة» هي، في كلّ الأحوال، مغايرة جذريًّا، وهي الذات التي نعاينها عندما ندرس «المرجع الموضوعيّ»[١٩].

إنّ بؤرة هذا النقاش هي أنّ مفردة الموضوع، في صلتها بالمعرفة، يجب فهمها في نحوين مختلفــين: أحدهمــا مباشر، ولازم، ويتماهى مع وجود الذات العارفــة؛ والآخر هو المتعدّي والمستقــلّ، ووجوده خارج عن وجود الذات، أو خارجــيّ بالنسبة لها. الأوّل هو ما أطلق عليها دوكاس، وبدقّة، «الموضوع الذاتيّ»، والثاني هو «الموضوع الموضوعيّ».

ليست الغاية من التمييز بين الموضوعات الذاتيّة والموضوعات الموضوعيّة أن نظهر كيفيّة ارتباطهــا ببعض فحسب، بحيث يكون تواصلٌ بين عالمَــي الوجود الخارجيّ والداخليّ. بــل إنّ التمييــز يمكّننا من فهم أنّ معرفتنــا بالعالم الخارجيّ فيها جوهريّــة تجتمع مع نوع من

---

(١٥) G. W. Cunnigham, *The Problems of Philosophy* (New York, 1924), p. 97.

(١٦) أو الفنُمنولوجيّــة، والمــراد منها الذاتيّــة، أي الأشياء كما تظهر لي. فالمعرفة الظهوريّة، أو القصديّــة، أو الذاتيّة، هي مسمّيات مختلفة للمعرفة عينها، المتغيّرة في أحوالها. المترجم.

(١٧) Ibid, p. 102-3.

(١٨) *Truth, Knowledge and Causation*, Op. cit., p. 63.

(١٩) Ibid, pp. 93-95.

الاحتماليّة فيما خصّ هذين النوعين من الموضوعات. تنتمي الجوهريّة إلى الموضوعات الذاتيّة، ونفهمها من خلال نفس تعريف مفهوم المعرفة. أمّا الاحتماليّة فتنتمي إلى الموضوع الموضوعيّ. على الاثنين أن يجتمعا كي تحصل معرفتنا بالأشياء الخارجيّة. تعني الاحتماليّة هنا أنّ تلك الموضوعات الموضوعيّة قد تتطابق، أو قد لا تتطابق مع الموضوعات الذاتيّة. الاحتماليّة، إذًا، تطبع معرفتنا الظهوريّة بطابعها[٢٠].

## الموضوعيّة المزدوجة خاصّيّة المعرفة الظهوريّة

الموضوعيّة المزدوجة من الملامح الأساسيّة للمعرفة الظهوريّة، أو المعرفة الاستنباطيّة بلغة كانط، سواء أكانت مفهوميّة أو إدراكيّة، تجريبيّة أو متعالية. ما يمتلكه الذهن لزومًا (محايثةً) - صور الأشياء أو تمثّلاتها - هو بالضرورة الموضوع الذاتيّ، من قبيل تصوّرنا ليوليوس قيصر، أو الرقم السابع العَشريّ، لكنّه ليس بالضرورة الموضوع الموضوعيّ، كقيصر أو الرقم السابع العَشريّ.

في حالة الإدراك الحسّيّ، إذا ما أدركت موضوعًا مادّيًا في صورة شاشة تلفزة، مثلًا، ثمّة كيانان موضوعيّان ينبغي تميزهما. ثمّة، من ناحية، الموضوع الخارجيّ الموجود استقلالًا خارج الذهن، والمنتمي في حقيقته إلى حقيقة العالم الخارجيّ، ولا صلة له في تشكيل الحدث الإدراكيّ الخاصّ بي. إنّه الموضوع الموضوعيّ، وهو الحقيقة المادّيّة لشكل الشاشة نفسها بغضّ النظر عن إدراكي لها.

من ناحية مقابلة، وبالتوازي مع الموضوع الخارجيّ، ثمّة أيضًا موضوعٌ حاضر في وجود قوّتي المدرِكة، ومتماهٍ معها. إنّه الموضوع الذاتيّ الذي يشكّل جوهر فعل الإدراك اللازم، وتنتمي حقيقته إلى حقيقة إدراكي. علاقة المعرفة والإدراك بالموضوع الموضوعيّ عرضيّة إذًا، وعلاقتها بالموضوع الذاتيّ جوهريّة[٢١]. أمّا العلاقة الأولى فعرضيّة لأنّ الموضوع

---

(٢٠) بمقدور هذا التميز أن يخدمنا في مسألة التميز بين مشكلة العلم ومشكلة المنطق. فالتحقّق التجريبيّ العلميّ ينبني بالكامل على حقيقة أنّ العلم يحاول الحصول على محاكاة موثوقة بين الموضوع الذاتيّ والموضوع الموضوعيّ؛ في حين لا ينخرط المبحث المنطقيّ، بمقتضى طبيعته، في إنجاز هذا التحقّق.

(٢١) المفردة الملائمة هنا هي المحاكاة؛ «إنّ المعلوم إمّا ذاتيّ أو عرضيّ. أمّا الذاتيّ فهو مدرَك للنفس، أي الصورة المعلومة المدرَكة بالفعل للنفس، وأمّا العرضيّ فهو محكيٌّ الصورة المعلومة بالذات، وذلك المحكيّ خارج عن صقع النفس، ولكن كلّ عين خارجيّة ليست معلومةً للنفس بالعرض، بل المعلومة بالعرض هي العين التي توجّهت إليها النفس ووافتها وحصلت إضافة بينهما وصارت صورتها معلومةً لها، فحينئذ كانت العين الخارجيّة معلومةً لها». انظر، آية الله حسن حسن زاده الآملي، **النور المتجلّي في الظهور الظلّيّ، تحقيق أنيق حول الوجود الذهنيّ**، الطبعة ٣ (مؤسّسة بوستان كتاب، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٦م)،

الموضوعيّ بما هو وجود مستقلّ يقع خارج نطاق قوّتي الذهنيّة، وهو خارجيّ بالنسبة لها. المسألة مسألة تقاطع بين وجود ذهننا ومعرفته ووجود الموضوع الموضوعيّ الذي يجمعهما معًا في وحدة الفعل المعرفيّ. وأمّا الموضوع الذاتيّ، بمقتضى نفس تعريف المعرفة بما هي معرفة، فضروريّ وجوهريّ. إذ فيما يخصّ المعرفة يستحيل أن نحصل على فعل معرفيّ من دون حصول - أو إمكانيّة حصول - موضوع ذاتيّ. لكن لا استحالة لحصول فعل معرفيّ مع عدم حصول موضوع موضوعيّ. بالتالي، من المعقول تمامًا أن نقول إنّ الموضوع الذاتيّ هو المعطى المشكّل لجوهر مفهوم المعرفة من حيث هي هي، أمّا الموضوع الموضوعيّ فهو عارض، يقبع خارج تصوّر المعرفة في العالم الخارج-ذهنيّ، ويخدم كعلّة غائيّة في الحالة الفعليّة لمعرفتنا بموضوع خارجيّ.

## المطابقة بمعنى المحاكاة

لا بأس بكلّ ما مرّ طالما ما زلنا في طور الملاحظات الأوّليّة على نظريّتنا المزمعة حول «المحاكاة» في المعرفة[٢٢]. لكن ينبغي أن نؤكّد أنّ مفهوم «العلّيّة» بالمعنى الأرسطيّ، وكما نفهمه هنا، لا يستدعي، ضرورةً، أن نؤسّس لنظريّة أخرى في «المطابقة» في إزاء نظريّة «المحاكاة»، أي المطابقة بمعنى المماهاة بين الشيء بما هو موضوع خارجيّ، والشيء بما هو كيان ذهنيّ ظاهر لنا. وإذا ما أخذنا الموضوع الخارجيّ على أنّه الحقيقة المستقلّة للعلّة الغائيّة، والصورة الذهنيّة [للموضوع الخارجيّ] على أنّها الحقيقة الداخليّة، فلا إمكانيّة على الإطلاق لأيّ نوع من التماهي بين هذين النوعين الوجوديّين المختلفَين تمامًا[٢٣]. بالتالي، وبغضّ النظر عن مدى صرامتنا في تطبيق مفهوم العلّيّة الأرسطيّ، فإنّه لا يصل بنا إلى نوع من المحاكاة التي تؤول إلى ما يشبه التماهي بين الأشياء في نفسها والأشياء كما نعرفها. يصير لزامًا، عندها، أن يؤخذ معنى المحاكاة على أنّه نقض لفكرة «التماهي»، وبالتالي، يُقدَّم مفهوم «المطابقة»، بغضّ النظر عمّا يُنسب إليه، كشيء أقرب إلى المحاكاة منه إلى المماهاة.

---

الصفحة ٥٢. أمّا فيما خصّ الموافاة: «النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثمّ تنشئ مثل الصور الخارجيّة بقدرتها الملكوتيّة بإذن فاطرها. ويُعبَّر عن ذلك الارتباط بالموافاة، أي النفس توافي بكلّ واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ما هو مسانخ لتلك القوّة، ثمّ تنشئ وتوجد مثاله في صقع ذاتها [...]». المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣. المترجم.

(٢٢) هذا ما يُطلق عليه في الفلسفة الإسلاميّة «عدم صحّة التجافي»، بمعنى أنّ الخارجيّ خارجيّ أبدًا، والذهنيّ ذهنيّ أبدًا، ولا يمكن انتقال الموجود، وآثاره، من نشأة، أو ظرف، إلى نشأة أو ظرف آخر. المترجم.

(٢٣) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، السفر الأوّل، الجزء ١، المرحلة ٣، الفصل ٢، الصفحات ٤٦٦ إلى ٤٧٠.

عليـه، نحـن لا نطعن في النقطـة المحوريّة للأطروحـة الأرسطيّة(٢٤) الشهـيرة في تماهي الفهـم مع الشيء المفهوم، فالعقل والمعقول واحد لا اثنينيّة فيـه(٢٥) *idem est intellectus et intellectum*. علـى العكس تمامًا. نحن على استعداد كامل **لنؤوّلها** بطريقة مشروعة بحيث تقـدر على مواجهة النقد الكانطـيّ المدمِّر لفكرة المطابقة بمعنى المماهـاة. يقول كانط بهذا الصدد:

> أمّا علـى افتراض أنّ معرفتنا التجريبيّة «تتطابق» مع الموضوعات بما هي «أشياء في ذاتها»، فنحن نـرى أنّ غير المشروط لا يمكن التفكير فيه دون الوقوع في التناقض، وعندما، في المقابل، نفترض أنّ تصوّراتنـا عـن الأشياء، بما هي معطاة لنا، لا تتطابق مع تلـك الأشياء كما هي في ذاتها، بل إنّ هذه الموضوعات، كمظاهر، تتطابق مع نحو تصوّرنا، فإنّ التناقض يزول [...](٢٦)

يبـدو لي أنّ هـذه الحجّة الكانطيّـة، بكلّ ثقلها، تتوقّـف على ما يلـي: إذا ما تتطابقت – أو تماهـت – الأشيـاء في ذاتها مع الأشياء كما هي معطاة لنا، فنحن أمام تناقض صريح. باقتضاب، إذا مـا صار الموضوع الخارجيّ، المستقلّ، والمتعـدّي، في حالة المعرفة، متماهيًا وجوديًّـا مـع الموضوع اللازم، القائـم في أذهاننا، فهذا تناقض مستحكـم. ويبدو أنّ الحلّ الوحيـد لهذا التناقض هو: أوّلًا، لا ينبغي فهم التطابق بين الموضوعات الداخليّة والخارجيّة كشـكل من أشكال التماهي الوجوديّ، بـل كعلاقة محاكاة بين الموضوع اللازم والموضوع المتعدّي؛ ثانيًا، تدعو أطروحة المماهاة الأرسطيّة، على الأرجح، إلى نحو صارم من التماهي الوجـوديّ بين فعل الفهم وبين الموضوع اللازم المفهوم بشكل جوهريّ، لا بين فعل الفهم والموضوع اللازم المفهوم بشكل عرضيّ.

بالنظـر إلى المسألـة في كلّيّتها، نجد أنّنا وصلنا إلى خلاصة مفادهـا أنّنا، حتّى في معرفتنا العاديـة التي نطلـق عليها المعرفة الظهوريّة، ثمّة، ولا بدّ، نوعـان من الموضوعيّة؛ الموضوع الـلازم، والموضوع المتعدّي. من ناحية أخرى، ليس ثمّة في فهمنا للمعرفة الحضوريّة سوى معنًى واحد للموضوعيّة: الموضوع اللازم.

---

(٢٤) «المعرفة التأمّليّة هي عين ما يُعرف بهذا النحو»؛

Aristotle, *De Anima* (III, IV, 724-7), p. 421.

(٢٥) «الفهم والمفهوم موجود واحد إذًا، بشرط أن يكون المفهوم مفهومًا بالفعل؛ والأمر نفسه يصدق بحقّ الذات والموضوع في حالة الشعور»؛

St. Thomas, *The Commentary on Aristotle's De Anima*, III, IV, op.cit., p. 724.

(٢٦) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York, 1965), A-302, B-421.

## ما نوع الموضوع الذي ينطوي عليه مفهوم المعرفة؟

إذا مـا أردنـا أن نتقدّم أكـثر في بياننا للطبيعة الثنائيّـة للموضوعيّة، فعلينـا أن نتقدّم بتحليل للقضيّة المعطاة عادةً، عندما يمتلك المرء معرفةً ظهوريّةً عاديّةً بموضوع خارجيّ، وهي المعرفة التي سنطلق عليها فيما بعد المعرفة الحصوليّة.

فلنفرض أنّنا أمام قضيّة رئيسة:

أ. «ش» يعرف «م».

يمكـن تحليل هذه العبارة إلى ثلاث عبارات تحليليّة فرعيّة، يصف كلّ منها مكوّنًا أساسيًّا لجوهر المعرفة. هذه العبارات هي:

ب. «ش» هو الفاعل الذي يعرف «م».

ت. «م» هو الموضوع الذي يعرفه «ش».

ث. من قام بفعل معرفة «م» هو «ش».

أن تكـون العبارة الرئيسة منطويـة منطقيًّا على العبارات الجزئيّة الثلاث فهذا ما يعني أنّ العبـارة الجزئيّة «ب» - كمـا العبارتَين الجزئيّتَين «ت» و«ث» - أساسيّة للعبارة «أ» بحيث إذا افترض أحد ما العبارة «أ»، ونفى العبارة الجزئيّة «ب» في أيّ اقتران منطقيّ، فهو يقترف تناقضًا صريحًا.

قد يكون الاقتران على الشكل التالي:

أ[1]. («ش» يعرف «م») و(ليست القضيّة أنّ «م» هو الموضوع الذي يعرفه «ش»).

بحسب هذا الافتراض، يكون الاقتران:

(ليست القضيّة أنّ «م» هي الموضوع الذي يعرفه «ش») تساوي العبارة:

(ليست القضيّة أنّ «م» موجودة في ذهن «ش»)، وهذه حتمًا تساوي:

(ليست القضيّة أنّ «ش» يعرف «م»)؛ وهكذا نصل إلى:

أ[2]. («ش» يعرف «م») و(ليست القضيّة أنّ «ش» يعرف «م»).

وبما أنّ نفي العبارة الجزئيّة «ت» يصل بنا إلى هذا التناقض، فإنّ الصحيح هو نفي النفي.

بالتالي، «ت» ضروريّة الصدق، وهي مكوّن أساسيّ من العبارة الرئيسة. وبالتالي، فإنّ «م»، بما هي الموضوع الذاتيّ في تعريف العلاقة (النسبة) المعرفيّة، وبما هي مكوّن منطقيّ في هذه العلاقة، ومن حيث اشتمال العلاقة عليها، هي موضوع جوهريّ وليست موضوعًا عرضيًا.

يشير كلّ ما مرّ إلى الموضوع اللازم الجوّانيّ المسمّى بالموضوع الذاتيّ في النسبة المعرفيّة. بيد أنّ التحليل أعلاه لا يصدق في حالة الموضوع الموضوعيّ. لأنّنا إذا أحللنا الموضوع الموضوعيّ محلّ الموضوع الذاتيّ، وأخذنا:

ج. «ش» يعرف «م»

كقضيّة رئيسة، مع كون المراد من «م» وجودًا مستقلًا، موضوعًا ماديًّا مثلًا، فإنّها تنحلّ، كذلك، إلى ثلاث قضايا جزئيّة كما يلي:

ح. «ش» هو الفاعل (الذات) الذي يعرف «م»،

خ. «م» هو الموضوع الخارجيّ المعروف عند «ش»،

د. من شرع بفعل معرفة «م» هو «ش».

لكن، بخلاف الحالة السابقة، لا نصل إلى تناقض منطقيّ إذا ما أثبتنا «ج»، ونفينا العبارة الجزئيّة «خ» في الاقتران التالي:

ج[١]. («ش» يعرف «م»)، و(ليس أنّ «م» موضوع خارجيّ معروف لـ«ش»).

ما يُفقد «ج ١» تماسكها هو إمكانيّة أن يطّلع المرء أنّ «ش» يعرف «م»، مع مخالفته رأي «ش» فيما خصّ «م» (ليست «م» ما يظنّها «ش»). بإيجاز، ليس إخفاقًا أن نسأل:

ج[٢]. («ش» يعرف «م»)، ولكن، (هل حقًّا «ش» يعرف «م»؟)

على العكس، فالسؤال يظلّ مفتوحًا عن أصل وجود الموضوع الخارجيّ، مع يقيننا بأنّ «ش» يعتقد بوجود «م». عليه، ثمّة معنيان للموضوعيّة - جوهريّ وعرضيّ.

وفي إشارته إلى هذين المعنيين للـ«موضوع»، وهما مختلفان جذريًّا، يستعمل صدر الدين الشيرازي، أحد روّاد الفلسفة الإسلاميّة، مفردات من قبيل «المعقولات بالفعل» و«المعقولات بالعرض» في حالة المعرفة المتعالية (معرفة المجرّدات)، و«المحسوسات بالفعل» أو «المحسوسات بالعرض» في حالة المعرفة التجريبيّة (معرفة الجسمانيّات). يقول:

إنّ صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلّا بالعرض، والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريداً إمّا تامّاً فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصاً فهي متخيّلة أو محسوسة بالفعل(٢٧).

ثمّة، في هذا المقطع، ثنائيّتان بالغتا الأهمّيّة. أولاهما: الموضوع المعقول بالفعل في إزاء الموضوع المادّيّ أو العرضيّ؛ ثانيتهما: الموضوع المتخيّل أو المحسوس بالفعل، في إزاء الموضوع المادّيّ أو العرضيّ. في كِلَي الثنائيّتَين، يمتاز الإطار الأوّل من الموضوعات بالفعليّة (والجوهريّة)، والثانيّ بالمادّيّة والعرضيّة. يُقال بحقّ الموضوع إنّه «معقول بالفعل» فقط إن تماهى وجوديًّا مع الذهن، وحضر فيه بما هو مكوّن من مكوّنات الفعل المعرفيّ. ويُقال بحقّ الموضوع إنّه «محسوس بالفعل» أو «مُتخيَّل بالفعل» عندما يصير جزءًا من حسّنا أو تخيّلنا في الفعل المعرفيّ. لكن عندما يقع هذا الموضوع، وجوديًّا، خارج العقل أو وراء الحسّ والتخيّل، فنسبته إلى صورته في ذهننا هي نسبة التطابق الخارجيّ. والمصادفة والعروض يصبغان ظهور الموضوع المادّيّ المتمثّل في أذهاننا لدى تخيّله أو إدراكه حسّيًّا. هذا ما يعني أن لا يقين منطقيًّا يوجب قيام نسبة التطابق، إذ ثمّة على الدوام إمكان منطقيّ بألّا تصدق معرفة «ش» بـ«م». عليه، لا بأس بقولنا إنّ الموضوع المادّيّ يجب أن يُقال بحقّه إنّه «موضوع عرضيّ» طالما كان تطابق الموضوع الذهنيّ مع الموضوع المادّيّ عرضيًّا. تعني العرضيّة هنا، في واقع الأمر، الاحتماليّة التي تنطوي عليها الحقيقة العلميّة على الدوام.

يمتلك الإنسان، بالتالي، ملكتين: ملكة «المعقول الفعليّ» وملكة «المحسوس الفعليّ». ويُشار إلى كلتيهما بلغة دوكاس كـ«موضوع ذاتيّ»، وبلغتنا كـ«موضوع لازم». على النحو عينه، يتمتّع الإنسان بـ«موضوعات معقولة عرضيّة»، و«موضوعات محسوسة عرضيّة». قد يشير دوكاس إلى كلَيها بقوله «موضوعات موضوعيّة» لدى تعاطيه مع المسألة متافيزيقيًّا؛ أمّا

(٢٧) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، السفر الأوّل، الجزء ٣، المرحلة ١٠، الفصل ٧، الصفحة ٣١٣ [هكذا ورد في التحقيق، فلم نتصرّف فيه على مستوى التحرير؛ المترجم].

نحن فقد أسمينا هذه الموضوعات العرضيّة موضوعات «غائبةً» أو «متعدّيةً». إنّ ما تؤكّد عليه هذه الدراسة هو أنّ الموضوع اللازم، من بين النوعين الأساسيّين (اللازم والمتعدّي) هو وحده ما يكون ذاتيًّا - ومقوّمًا - لنظريّة المعرفة بما هي معرفة.

## الموضوعيّة المزدوجة للمعطيات الحسّيّة

ليس التحليل لازدواجيّة الموضوعيّة وحده ما يقوم على نظريّة المطابقة. فنظريّة راسل حول «المعطيات الحسّيّة» تنطوي كذلك على النظريّة عينها، ازدواجيّة الموضوعيّة، رغم أنّ راسل نفسه قد لا يقرّ بمثل هذا التلازم. تتّضح المسألة عندما يدّعي راسل وجود علاقة محاكاة بين المعطيات الحسّيّة والوجود المستقلّ للموضوع المادّيّ المدرَك. فحيثما كانت المحاكاة، كانت الموضوعيّة المزدوجة. يكتب برتراند راسل:

> لقد رأينا، في مسألة المعطيات الحسّيّة، أنّ الموضوعات المادّيّة حتّى وإن كان لها وجود مستقلّ، فهي تختلف حتمًا عن المعطيات الحسّيّة، ولا تملك إلّا محاكاتها، بنفس النحو الذي تحاكي فيه معطياتُ الفهرست الأشياءَ المفهرسة[٢٨].

لا يبدي راسل أدنى استعداد لأن يعترف، بعد، بمستلزمات قد يقتضيها نفس مفهوم المحاكاة. ولكن هناك مستلزمات. لو كان هناك موضوعات مادّيّة مفترَضة، مستقلّة في وجودها عن المعطيات الحسّيّة، فهي بمثابة موضوعات موضوعيّة محاكية للكيانات الذهنيّة التي ستُسمّى موضوعات ذاتيّة، أو كما يقول راسل، معطيات حسّيّةً. إذا اتّصفت الموضوعات المادّيّة بمحاكاة المعطيات الحسّيّة كما يحاكي الفهرست الأشياءَ المفهرسة، فثمّة على طرفَي المحاكاة موضوعات محاكية إذا كان لنسبة المحاكاة المزدوجة أيّ معنًى. هذا تلازم منطقيّ لا ينفكّ.

وتمامًا كما نجد عند أحد طرفَي هذه النسبة موضوعًا مادّيًّا ما يمكن أن يكون موضوعًا موضوعيًّا، فيجب أن يكون هناك، كذلك، على الجهة الأخرى من النسبة، موضوع ذهنيّ يُنظر إليه كموضوع ذاتيّ. فمن الواضح تمامًا أنّ الفهرست، كي يكون ذا معنًى أصلًا، ينبغي أن يتّصف، ذاتيًّا، بشيء من الموضوعيّة ذات الصلة بالمفهرسات، جاعلًا نسبةً بين هذه المفهرسات وبين الموضوعات التي تشكّل الفهرست. لكن، كما هو واضح، فإنّ راسل يتردّد في قبول وجود موضوعات ذاتيّة أو ذهنيّة، في أيّ حالة من الحالات. هو يصف

(٢٨) B. Russell, *The Problems of Philosophy* (London, 1976), pp. 37-8.

المسألة كما يلي:

> ثمّــة من ناحيــة شيء نعيه، فلنقل لون طاولتي، ومن ناحية أخرى وعيــي الفعليّ نفسه، أي الفعل الذهنــيّ المولج القبضَ على الشيء. الفعل الذهنــيّ ذهنيّ بلا ريب، لكن هل من داعٍ لنفترض أنّ الشيء المقبوض عليه ذهنيّ بأيّ معنًى من المعاني[٢٩]؟

إن لم تكن المعطيات الحسّيّة موضوعات ذهنيّةً، ما عساها تكون سوى ذلك؟

بالعودة إلى منظومة الفلسفة الإشراقيّة، علينا الآن أن نعالج لماذا كانت الموضوعات المادّيّة المستقلّــة وجوديًّا عن الذهن تُعامــل كـ«موضوعات غائبة» في إزاء «موضوعات حاضرة». فإذا أخذنا بعين الاعتبار كون وجود الموضوعات المادّيّة مستقلّةً تمامًا عن فعل المعرفة الذهنيّ وغــير متأثّــرة به، يتّضح تمامًا أنّ طبيعة هذا الوجود تقع خــارج إشعاع وجوديّة الذهن، ولا تتماهى معــه أبدًا. وتعبّر الفلسفة الإشراقيّة عن هذه «الاستقلاليّــة» و«البَعديّة» و«اللاتأثّر» بـ«الغياب»، وعن الموضوعات المنتمية إلى هذه الحالة بـ«الموضوعات الغائبة».

هذا يكفينا مفردة «الغياب».

أمّــا مفردة «الحضور» فترى إليهــا الفلسفة الإشراقيّة، بحسب القاعدة نفسها، على أنّها تعني حالة التماهي بين وجود نفس الذهن ووجود الأفعال والكيانات (الموجودات) الذهنيّة. ويُطلق على هــذه الكيانات الحاضرة في حالة التماهي في ذهن الذات العارفة «موضوعات حاضــرة». «الحضــور»، إذًا، من ناحية إيجابيّة لــه دلالة شبيهة بمعنــى «الهويّة (التماهي)» الوجوديّة مع الذهن، تمامًا كما تدلّ مفردة «الغياب» على الاختلاف في الوجود عن وجود الذهــن. أمّا من حيث السلب، فإنّ «الموضوعات الحاضــرة» هي تلك الموضوعات التي لا تغيب عن الإشعاع الوجوديّ للذهن.

وطالمــا التزمنا وجهة نظر الاصطلاحيّة الخالصة للفلسفة الإشراقيّة، فسيبدو المائز ضئيلًا بين الفلسفة الإشراقيّة ومقاربــة دوكاس الإمبريقيّة لازدواجيّة معنى الموضوعيّة. لكن حريّ بنــا أن نذكــر أنّ الملّا صدرا كان قد أقدم على خطوة متقدّمــة، في المسألة المذكورة، تغوص في تحليلهــا أعمق بكثير من مقاربــة دوكاس. الخطوة هي توسعة مجــال الموضوعات الذاتيّة مــن كونها منحصرةً في مجرّد انطباعات حسّيّة، من حيــث هي موضوعات للخبرة الحسّيّة، وكلاهمــا يقبل بذلك، لتشمل الموضوعات المعقولة المتعالية التي نراها في فلسفة الملّا صدرا

---

(٢٩) Ibid, p. 41.

الوجوديّة. ويبدو من الواضح أنّ دوكاس، لكونه فيلسوفًا تجريبيًا، لم يجد داعيًا للإقدام على خطوة أخرى فيما خصّ الموضوعات المتعالية لكونها تتجاوز مداه المنحصر بموضوعات الانطباعات الحسّيّة والموضوعات الذاتيّة. أمّا في منظومة الملّا صدرا الفلسفيّة، فإنّ التمييز بين الموضوعات الفعليّة والموضوعات العرضيّة قد جُعل بغية تطبيقها على كلّ أنواع الفعل المعرفيّ، تجريبيّةً كانت أو متعاليةً، أي الفهم المتعالي للموضوعات المعقولة. بعبارة الشيرازي،

> الصورة المعقولة من الشيء، المجردة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرّد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبداً [...] كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلّا معقولا بالفعل لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته[٣٠].

## الموضوعات المتعدّية هي موضوعات غائبة

نستطيع الآن أن نفهم كيف تبرّر هذه الظروف افتراضات الإشراقيّين من أمثال الملّا صدرا، الذين أكّدوا أنّ الأشياء التي تنتمي إلى العالم الخارجيّ هي موضوعات غائبة في مقابل الموضوعات الحاضرة. ليست هذه الموضوعات الخارجيّة، حقًّا، بحاضرة عندنا ومتماهية معنا في مرتبة الوجود، بل تصوّراتها وتمثّلاتها هي الحاضرة. كتب الملّا صدرا في هذا الصدد: «فصل في ان العلم بالاشياء الغائبة وجوداتها عنا لابد فيه من تمثل صورها عندنا»[٣١].

ما يرمي إليه، إذًا، هو استحالة القول بحضور الحقيقة الموضوعيّة لهذه الموضوعات في أذهاننا بحيث يصير الموضوع الخارجيّ ذهنيًا بالكامل، فيسقط ما هو وجود مستقلّ في ذاته من رتبة الوجود العينيّ إلى رتبة المفهوم القائم بما هو حالة ذهنيّة. مع ذلك، وفي رؤية هذا الفيلسوف، فإنّنا قادرون على إحراز التواصل مع هذه الموضوعات الغائبة فقط من خلال تصويرها مفهوميًا أو تصوّريًا في الذهن. وتنتمي هذه الصور - أو التمثّلات - في أصلها لنا، وقد صدرت وقامت بفعل قدرتنا العقليّة فحسب.

فلنُجمل، إذًا، ما وصلنا إليه في بحث التمييز بين الموضوعات اللازمة والموضوعات المتعدّية. ينبغي فهم الموضوعات على أنّها صنفان: (١) موضوعات لازمة (محايثة)، جوّانيّة، وضروريّة، تشكّلت بفعل الذات العارفة؛ و(٢) موضوعات متعدّية، برّانيّة، وعرضيّة،

(٣٠) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، السفر الأوّل، المرحلة ١٠، الصفحات ٣١٣ إلى ٣١٥ [هكذا ورد في التحقيق].

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٠. الترجمة للكاتب [هكذا ورد في التحقيق].

غائبـة عن الذهن، وخارجة عـن الفعل المعرفيّ. وما يحدّد العلاقة بين هذين الموضوعين هو المحاكاة، لا المماهاة.

مـن ناحية أخرى، فالموضوع المتعدّي خارجيّ، مادّيًّا كان أو غير مادّيّ، أي إنّه مستقلّ وجوديًّـا عن حالتنا الذهنيّة، ومنفصل عنها، وغير خاضع لأيّ درجة من درجات التجريد. في حالـة الموضـوع الخارجيّ المادّيّ يكـون ارتباطه بالمادّة وبالزمان والمـكان. أمّا في حالة الموضوع الخارجيّ غير المادّيّ، إن وُجد، فهو قائم بذاته بغيرما صلة انفعال مع المادّة والزمان والمكان. ولا يمكن التواصل مع هذه الموضوعات المتعدّية إلّا من خلال إنشاء تمثّلات لها في الذهـن. أمّا هذه التمثّلات، ولكونها مـن مرتبة التصوّر، فهي ممّا يدخل ضمن الموضوعات اللازمـة، وأمّا ما كانـت تمثُّلًا له، فهو من الموضوعات المتعدّية العرضيّة، إذ لم تبارح الوجود العينيّ وظلّت مظروفةً للخارج.

في الآخـر، وفيمـا خصّ الموضوعات الذاتيّـة، التي قد شخّصناها علـى أنّها عارية عن المـادّة، متحرّرة منها، حريّ بالمرء أن يتمعّن في الاختيار بين كونها متحرّرةً بمعنى «مجرّدة»، أو متحرّرةً ذاتًا بمعنى «جوّانيّة» أو «قبليّة»، «فطريّة». ورغم أنّ المسألة ليست مورد اشتغالنا المباشـر، فقـد سبق أن أشرنا إلى أنّ مرادنا من «التجريد» ليـس أنّه فعل قصديّ آخر، يُضاف إلى فعـل المعرفة، أو التصـور، أو الإدراك. بل ليس التجريد سوى فعل المعرفة نفسه، بحيث يمثّل، حتّى في صورته البدائيّة، الموضوعَ المادّيَّ من خلال الخبرة الحسّيّة. فلا ينبغي، بالتالي، تقـديم التجريد على أنّه حاصـل إدراك الموضوع المادّيّ بتمامه، ومـن ثمّ فصل صورته عن المـادّة مـع إبقاء الصورة في الذهن، وترك المـادّة في العالم الخارجـيّ. لا تستطيع قوّة المعرفة الذاتيّة أن تستورد شيئًا من الخارج إلى نفسها. بل هي القدرة الجوّانيّة على تمثيل صور الأشياء في صفائهـا ما يجعل معرفتنا، بماهيّتها البسيطة، ممكنةً. وعلى هذا الأساس الإشراقيّ، تتمتّع كلّ أنـواع معارفنا بدرجة ملائمة من التعالي. فيكـون الإدراك الحسّيّ، مثلًا، ولكونه تمثيلًا حسّيًـا للصورة الخالصة للموضوع المـادّيّ، يكون بمثابة شكل أوّليّ، غير كامل، من أشكال الموضـوع المتعـالي[٣٢]. ولا يمكن بحال تصنيف الحالة الوجوديّة لـلإدراك الحسّيّ على أنّها موضـوع مادّيّ؛ بل هي كيان غير مادّيّ يمثّل الصورة الخالصة للموضوع المادّيّ. فهي تمثّل صورة الموضوع المادّيّ دون حيازة مادّته الخارجيّة.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

## المعرفة الحضوريّة والمعرفة الحصوليّة: ملاحظة عامّة

قد يخلص المرء مباشرةً، إثر النقاش السابق حول الثنائيّة في معنى الموضوعيّة، إلى أنّنا قادرون على التمييز بين نوعين من المعرفة يرتبطان بنوعَي الموضوع. ويمكن بسهولة هضم الاقتراح الذي بموجبه تنقسم المعرفة إلى حضوريّة وحصوليّة متى ما قرّرنا أنّ الموضوع إمّا ذاتيّ وإمّا عرضيّ.

المعرفة الحضوريّة هي نحو من المعرفة يشتمل في ذاته على كلّ العلاقات الخاصّة به، بحيث يصدق تركيب المفهوم دونما إحالة إلى مرجع موضوعيّ خارجيّ يستدعي علاقةً (نسبةً) خارجيّةً. أي إنّ نسبة المعرفة، في هذا النحو من المعرفة، هي نسبةُ ذاتٍ وموضوع دون الحاجة إلى إقحام أيّ صلة بموضوع خارجيّ.

في تقديمنا للمفهوم، في المقابل، لا نريد القول إنّ المرتبة الأنطولوجيّة لما قد أجبرنا على تسميته بالموضوع الموضوعيّ تختلف بحال عن المرتبة الأنطولوجيّة للموضوع الذاتيّ. أي إنّ نوع الموضوع الذي جعلناه من ذاتيّات مفهوم المعرفة من حيث هي معرفة، ورأيناه لازمًا (محايثًا) في الذهن، هو عينه الموضوع الموضوعيّ في حالة المعرفة الحضوريّة. بالتالي، لا يكون الموضوع الثاني غائبًا عن قيمة صدق الموضوع الأوّل وعارضًا لها. بعبارة أخرى، في حالة المعرفة الحضوريّة، الموضوع الموضوعيّ والموضوع الذاتيّ واحد لا غير. على هذا، تتشكّل المعرفة الحضوريّة من المعنى البسيط للموضوعيّة الحاضرة مباشرةً في ذهن الذات العارفة، وبالتالي، فهي متضمَّنة منطقيًا في تعريف مفهوم المعرفة نفسها.

أمّا المعرفة الحصوليّة، من ناحية أخرى، فهي تلك الفئة من المعرفة التي تتمتّع بموضوع ذاتيّ، وبموضوع موضوعيّ منفصل، كما وتتمتّع بعلاقة محاكاة بين هذين الموضوعين. في واقع الأمر، فإنّ ما يقوّم ماهيّة هذا النحو من المعرفة هو جمع الموضوعَين الخارجيّ والداخليّ مع أقصى درجة من المحاكاة بينهما. وبما أنّ المحاكاة هي بالفعل نسبة ثنائيّة بطبيعتها، فإنّ التالي المنطقيّ هو: كلّما صدقت هذه النسبة، فثمّة اقتران بين الموضوع «أ» والموضوع «ب». ولا يمكن أن تصدق النسبة إن كان أحد الطرفين كاذبًا. فلو لم يكن ثمّة من موضوع خارجيّ، فليس ثمّة من تمثيل له. وبالنتيجة ليس ثمّة من علاقة محاكاة بين الاثنين. وبالتالي، لا يمكن لهذا النحو من المعرفة أن يوجد أبدًا. وكما بيّنا أعلاه، فإنّ الموضوع الخارجيّ يلعب دورًا أساسًا في ماهيّة المعرفة الحصوليّة، بيد أنّه لا يجد دورًا مقوّمًا له في المعرفة الحضوريّة.

# المقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية: معالجة عبر-مناهجيّة لفلسفة صدر المتألّهين الشيرازي

إدريس هاني[1]

لقد كان للقراءة البين–مناهجيّة للحكمة المتعالية أثر تدعيم لكلّ من الحكمة المتعالية والبين–مناهجيّة نفسها. بيد أنّ أفق الحكمة المتعالية يتّسع أكثر من ذلك ليستفيد من المقاربة العبر–مناهجيّة ويفيدها بدوره. فالمقاربة الصدرائيّة التي ثمّرت المناهج السابقة وصاغتها دون تلفيقيّة وتسويغيّة تلجمها عن نقد المنهج في عين الاستفادة منه، أتت بمقولات من قبيل الحركة الجوهريّة والتشكيك في الوجود بما يجعلها من أصدق التعابير التاريخيّة للعبر–مناهجيّة التي يبدو، مع اطّراد البحث فيها، أنّها الملاذ الأخير للهروب من أسر المناهج وقيودها، ومن قهريّة الثنائيّة المفترضة للذات والموضوع.

إنّ مقاربة الحكمة المتعالية عبر–مناهجيًّا يسمح بمعالجة مواضع السقط التي أخلّت بها دون الوقوع في أسر تكريس الحكمة المتعالية ضربًا وحيدًا في التفكير. بل إنّ هذه الرؤية القابلة للتطوّر، والمنفتحة على كلّ عوالم النفس الإنسانيّة، تؤكّد أنّ الفروق بين مناهج المعرفة تكاد تكون معدومةً فيما لو أعملنا النظر فيها؛ وهذا مؤدّى ادّعاء الحكمة المتعالية أنّ كلّ ما أثبت بالكشف يثبت بالبرهان والعكس صحيح.

**المفردات المفتاحيّة**: الحكمة المتعالية؛ صدر الدين الشيرازي؛ العبر–مناهجيّة؛ باساراب نيكولسكو.

[...]ل العبر–مناهجيّة حالة هضم واحتواء مفاهيميّ يتحقّق معه ما نسمّيه بالسفر المناهجيّ، [...]ا يجعلها الأقدر على تدبير قياس الأنساق المختلفة لأنّها تستوعبها في تفكيرها. وعلى [...]ذا الأساس، تمتّعت الحكمة المتعالية، من حيث بناؤها وذوقها، وحتّى مزاعمها، بوضعيّة [...]اصّة من الممكن أن تشكّل منطلقًا – ولا نقول نهاية – للتفكير العَقَديّ القادر على تأمين

(١) باحث من المغرب.

قياس الأنساق، حيث شكّلت أوج النشاط الفكريّ والعَقَديّ في التاريخ الإسلاميّ. ولا نقصد بالضرورة أن تكون الحكمة المتعالية منطلقًا لهذا التفكير كمعطًى غير قابل للنقد، بل هذا النقد مطلوب وحافز أساسيّ لتحقيق التجاوز لنقائصها.

إنّ الحكمة المتعالية، من حيث مبانيها، لا تأبى التجدّد، حتّى وإن بدا بعض العناد من رائدها. في الحكمة المتعالية، وجب أن ننسى ملّا صدرا وننظر في المبنى. فقد كان من المفترض أن تتحوّل الحكمة المتعالية، بوصفها منجزًا فلسفيًّا لشخص اسمه ملّا صدرا، إلى منجز عبر–مناهجيّ جماعيّ يتطوّر حيث عجز ملّا صدرا، ومن حيث مزاعمه لا من حيث إنجازاته. أمّا مزاعمه التي تهمّنا في تطوير قاعدة انطلاق للتفكير العَقَديّ تكمن في النقاط التالية:

١. عدم الإنصات، في بناء القول العَقَديّ، إلى تحكّمات الأنساق الفكريّة إلّا من حيث الاستئناس والنقد. يستوي في ذلك قول الفيلسوف، والمتكلّم، والصوفيّ، وأهل الرسوم.

٢. الانطلاق من المعطى الأوّل للفاهمة الذي وفّرته الرسالة، والإنصات إليه بقصد عالٍ. ولا يعني عدم الإنصات لهذه الأنساق عدم اعتبار كافّة استشكالاتها. بل يعني عدم السماح لها بأن تمارس سلطتها المعرفيّة المسبقة على الفهم الدينيّ. ليس المراد، بالتالي، إهمال هذه الأنساق، ولكن لا ينبغي تهويلها.

٣. يمكّننا نزع التهويل عن تلك الأنساق من التعاطي معها كأشياء وكأفكار قابلة للتساؤل. ولا تتحقّق العبر–مناهجيّة إلّا بعد نزع هذا التهويل. وهذا ما يوصلنا إلى تجاوز كلّ هذه الأنساق، بل تجاوز ملّا صدرا نفسه، لنمارس معه ضربًا من الاختلاف داخل فضاء الحكمة المتعالية.

٤. يمكن الكلام، هنا، عن تيّارات داخل الحكمة المتعالية نفسها. فالحكمة المتعالية ليست مذهبًا فلسفيًّا، بل هي عبر–مذهبيّة، تنفتح على الوجود والمعنى في رحابتهما.

٥. المهمّة الكبرى هي كيف نجعل الحكمة المتعالية – بجهد جماعيّ وتخصّصيّ – النسق المفتوح والعبر–مذاهبيّ، الأكثر قدرةً على التعبير عن مفاهيم الاعتقاد بصورة لا تكتفي بمجرّد مطلب تهذيب الحكمة، بل تسلك في رحاب استلهام الفكر العَقَديّ بأصالة تُخرج القول الحكميّ من شائبة التقليد والترديد والوفاء لأيّ نسق بقدر الوفاء للمنبع العقديّ.

٦. الادّعــاء الأبــرز الذي يهمّنا في تأسيــس التفكير العَقَديّ انطلاقًــا من تجربة الحكمة المتعاليــة، هو دعــوى البرهانيّة الشاملة. فــلا وجود لفكرة عند صــدرا لا يمكن البرهنة عليها؛ فلقد برهن حتّى على الأشياء التي توقّف فيها غيره من العارفين والحكماء، بل هو الذي بلغ بزعمه هذا أن قرّر أنّ كلّ ما يحصل بالكشف يمكن الاستدلال عليه بالبحث. وهذا يعزز المبدأ القرآنيّ: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾[٢].

إذًا، ما معنى ادّعاء ملّا صدرا بأنّ كلّ ما يُصار إليه بالكشف يمكن أن يُصار إليه بالبحث؟

والحــقّ، أنّ مدار البرهــان والعرفان هو الحقيقــة وكيف تعرض أمــام الفهم. ففي حال البرهــان، تعرضــ ضمن شروطها الموضوعيّــة كمرتبة أدنى في الانكشــاف، كمعرفة. وفي الكشــف، تعرض أقــلّ التباسًــا بشروطهــا الموضوعيّة كمرتبــة أعلــى في الانكشاف، أي كعرفان. في الخبرة المعرفيّة، تبدو الذات على مسافة من موضوعها. في تجربة العرفان، تبدو الذات مندمجــةً مع موضوعها. في المعرفة نتعقّل الموضــوع، في العرفان نتذوّف الموضوع. العلاقــة بين المعرفة والعرفان هي علاقة تراتبيّة بين مستويات ومراتب من الانكشاف، بينما المعرفة البرهانيّة هي الأخرى كشف، لكنّه كشف بواسطة، فيما الكشف في العرفان يتمّ بلا واسطة.

لا تكمن المعضلة، إذًا، في أساليب الوصول، بل في الجانب البيانيّ والاستدلاليّ. البحث هنــا يعني البرهان البيــانيّ الذي قد يأخذ بأسبــاب التقريب، وليس بالضــرورة بكلّ أسباب البيــان. فما لم يقله ملّا صدرا هو أنّه إذا سعى لإظهــار حقائق العرفان بوسائل البرهان، فلن يظهــر منهــا إلّا ما أمكن فهمه علــى مقتضى البرهان؛ لأنّ خاصّيّــة الانكشاف الحقيقيّ في العرفان هي أن تحضر الحقيقة في الذهن. وكيف يظهر ما ليس له حضور حقيقيّ في الذهن، وقد علمت أنّ فعل التظهير البيانيّ هو فرع لوجود الحقيقة وتصوّرها؟

فالحاصــل هنــا، أنّ مراد ملّا صدرا من هذا الادّعاء أنّ البحــث يستطيع أن يفيد من آثار المعنــى في الحقيقــة العرفانيّة، لا أن يتصوّرهــا كما يتصوّرها من حضــرت لديه بلا واسطة؛ فالواسطــة ليست فقــط تجعلها معرفةً صعبة المنال، حصوليّةً، بــل تجعلها معرفةً فاقدةً لبعض جوانبها التي تحتفظ بها في حالة الكشف، فليس الكشف كالبرهان.

ليســ الوصول بالبحث بعد الكشــف سوى إعادة إخراج الكشــف العرفانيّ بمقدّمات برهانيّــة وبيانيّــة لا تنفع صاحب الكشف، كما لا تقدّم كامــل المعرفة عند أهل البرهان. في

(٢) سورة البقرة، الآية ١١١.

المعرفة يتشكّل البيان بالموازاة مع تطوّر عمليّة الكشف؛ عمليّة الكشف في المعرفة تأتي تدريجيًّا، ومن ثمّ يواكبها وعي بخطوات الكشف. ومع نهاية الكشف في المعرفة يكون البرهان قد اكتمل بالموازاة، وعمليّة البيان تكون جاهزةً. بينما في العرفان تأتي الحقائق فوريّةً ومتفجّرةً تندكّ أمامها الوسائط وتُذاق قبل أن تُعقل. تصبح مهمّة البيان أصعب، وعادةً ما تأتي في الدرجة الثانية. وإذا كان العرفان يستغني عن طرق البرهان والبيان المنطقيّين في اكتشاف الحقائق، فإنّه مجبور على اعتماد طرائق البرهان والبيان في الاستدلال على حقائقه إن أراد التبليغ، وعادةً ما يستند إلى أسلوب الإشارة، ذلك لأنّ الناس ليسوا كلّهم سُلّاكًا.

إنّ أكثر التناقضات والفشل الذي واجه بعض العرفانيّين هو في مجال البيان والاستدلال على كشفهم. وهذه المهارة ليست معطاةً، بل هي نتيجة مران وتفنّن في فنون البيان والبرهان، ومهما بلغت قيمة الكشف، فإنّها تظلّ مُلزمةً لصاحب الكشف ما لم يقم في طريقها برهان: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾. إنّ كمال السلوك العرفانيّ هو في القدرة على النجاح في قوس النزول بقدر النجاح في قوس الصعود، وإحدى أبرز ميّزات النزول بعد الصعود أن نعانق منطق المعرفة في تبليغ حقائق العرفان بالقدر الممكن والنافع. لا يكفي الذوق في كشف المعارف، بل يجب امتلاك الجانب البرهانيّ فيها. ماذا يعني قول ملّا صدرا إنّ ما بلغه كشفًا بلغه بحثًا والعكس صحيح؟ الحقيقة أنّ معنى ذلك أنّ ما من شيء بلغه بالبحث إلّا وأمكن بالقوّة بلوغه بالذوق، وهذه مفهومة. بل إنّ كلّ الحقائق التي نبلغها بالبرهان سرعان ما يصبح الوصول إليها في غنًى عن البرهان، ويستحضرها العقل انكشافًا وذوقًا. وكذلك ما بلغه كشفًا يستطيع أن يكتشف خطواته البرهانيّة المطويّة بأثر رجعيّ، أي تحقيق البرهان بعد حصول المعرفة، أي الكشف عمّا طواه العرفان لحظة الكشف.

إنّها ليست إلّا محاولةً لتظهير ما يطويه عقل العرفان، والتدرّب على الاستغناء عمّا نشره عقل البرهان؛ وهو ما يعني الجمع بين الكشف والبحث ليس كمعرفتَين متساكنتَين، بل كمعرفة واحدة، قد ندرك نتيجتها دفعيًّا قبل تحصيل البرهان عليها (العرفان)، أو ندرك مقدّماتها قبل بلوغ نتائجها (البرهان). إنّنا حتّى في مجال المعرفة لا نبلغ النتائج إلّا دفعيّةً وكشفًا، ثمّ يعيش الباحث تجربة استظهار خطواتها بأثر رجعيّ، ثمّ يخرجها إلى العالم بعد إعادة اكتشاف خطواتها البرهانيّة كما يفرض ذلك واقع التواصل والإقناع والاستدلال.

ليس العارف رسولًا، لذلك فهو ليس مكلّفًا بتبليغ ما تكشّف له لعامّة النّاس؛ لأنّ خاصّيّة الرسالة هي القدرة على تبليغ الحقائق الوحيانيّة ببليغ البيان، وتلك كانت معجزة النبوّة، حيث حار العارفون وعجزوا عن أداء دور الرسل في الأعمّ الأغلب. إنّ العارف يمكنه بالبرهان أن يستدلّ على قصور طريق البرهان الأرسطيّ عن فهم كلّ الحقائق، كما

يستطيع أن يستدلّ بالبرهان أيضًا عن صحّة طريق العرفاء، أمّا ما يمكن أن يبلغه كلّ عارف سالك من حقائق فهو بعدد أنفاس الخلائق، ما يؤكّد أنّ الخلاف يوجد بين العرفاء أنفسهم، لكنّه اختلاف عارض لا يخرم وحدة سنخيّة الحقائق العرفانيّة.

وهنا، يجب على العارف أن يقدّم كشفه للمتلقّي غير المقتنع بطريق العرفاء كفرضيّة يجب الاستدلال عليها، وإلّا فهو غير ملزم بتبليغها. لكنّ هذا لا يغيّر من كونها حقيقةً، سواء أَسَلَّم بها الآخرون أم لا. فيكفي أنّ العارف توصّل إليها بطريق السلوك الموجب للقطع عنده. نعم، العرفاء لا يخطّئون عقائد العوامّ ويعتبرون أنّ مداركهم لا تسعفهم لفهم أمور من هذا القبيل، ولا أحد من العرفاء تحدّث عن الحجيّة بهذا المعنى. فالعرفانيّون جعلوا من طريقهم طريق خاصّة الخاصّة وليس طريق الخاصّة فقط؛ لأنّ مراتب الحقيقة غير متناهية، وكلّ ميسّرٌ لما خلق له، ومن الخطإ أن نحاسب العرفان بأمر لم يدّعيه بل ينكره، أو نواجهه بشيء أصرّ هو على إيضاحه، فكونه طريق خاصّة الخاصّة هو ما ذكره العارفون وليس خصومهم.

إنّ أكثر الحقائق التي توصّل إليها العارفون الكُمّل لم يبوحوا بها، أو عبّروا عنها مرموزةً ليلتقطها خاصّة الخاصّة. لذا، لا مجال لإقحام العرفان في إشكاليّة هو خارج عنها، ما دام أنّه لم يعتبر طريقته طريق العامّة والناس العاديّين.

وكثيرة هي المعاني العرفانيّة التي باتت معقولةً لمّا لم يعد المعقول مقيّدًا بالمنطق الأرسطيّ؛ أي حينما اتّسعت دائرة البرهان ولم يعد البرهان العقليّ بالضرورة برهانًا أرسطيًّا. وليس هدف العارف أن يكشف عن الأحكام، لأنّ طريقها الاجتهاد، وهذا مقدور عليه من جهة الحصول، لا من جهة الحضور. فالعارف يطلب ما ليس مقدورًا عليه في فقه الأحكام والكلام، وأمّا ما وقع فيه العرفاء من اختلافات في موضوع الاعتقاد، فهو استشكال في محلّه. وهنا، وجب أن نتحدّث عن العرفان، لا تقويضًا له، بل إغناءً في طريقته.

إنّ كثيرًا ممّا يوجد في كتب العرفاء هو من النقول والتسليم الذي لا يعمل فيه نظر، ويستطيع أيّ محقّق أن يقف على آثار النقل على تجارب بعض العرفانيّين. وكان من المفترض أن لا يصار إلى العرفان إلّا بعد الترقّي في النظر والاستئناس بما ارتاضت عليه العقول وإحراز كفاية النظر في الفروق. فكثيرة هي المعتقدات التي يسلّم بها ابن عربي تسليم المقلّد لا العارف، وهذا، والله أعلم، في نظري سبب اختلاف آرائه، ولك أن تتأمّل كلام السيّد حيدر آملي عن ابن عربي، حين وصفه بالكامل، لكن ليس كلّ كامل هو كذلك من كلّ الجهات.

ففي مثال موقفه من ختم الأولياء، سبق وتحدّث السيّد حيدر الآملي عن أنّ كلامه مردود من جهة المنقول والمعقول، وأيضًا من جهة كشوف غيره[٣]. هنا علينا أن نتوقّف مليًّا لندرك جملةً من الملاحظات:

١. يقـرّ السيّد حيدر الآملي بإمكان مناقشـة آراء العارف من قبل عارف آخر بما يفهمه غير العـارف، أي بطريق البيان والبرهان، بل لقد استقـوى بالبيان والبرهان، ولم يقحم الكشف في البيان إلّا من باب قطع الطريق على ابن عربي في مجمل ما زعمه هذا الأخير، لأنّ ابـن عربي لم يكـن في وارد الإشارة بالكشف إلى خاصّـة مريديه، بل كان في وارد مخاطبـة عموم المتلقّين. وفي مثل هذا الوضع، لا يصـار إلى الكشف، بل المعوّل عليه في التحقيق والاستدلال هو البرهان العقليّ والبيان.

٢. يؤكّد السيّد حيدر الآملي هنا، أنّه ليس كلّ ما يتوصّل إليه المحسوب على العرفان هو عـن طريق الكشف، فليس العرفان طريقًا دائميًّـا للعارف، وليس هو في كلّ آن عارفًا. فقـد يكون طريقـه إمّا النقل أو العقل، كمـا احتمل في مناقشته لابـن عربي، أو يكون أحيانًـا طريقه التقليد كما نفهم من كثير مـن آرائهم. هذا الاختلاف في طرق الوصول وتركيب ما يصار إليه بالمنقول والمعقول والكشف، يخلق جملةً من التناقضات. ولست أوافق من يتحدّث هنا عن إرادة التناقض والإخفاء والتقيّة، وهذا ما يكاد يجعل العرفان لمـا جعل له، أي يتكيّف مـع آراء المذاهب التي يدين بها العـارف بالجملة، إلّا ما ناقض ضرورات العرفان النظريّ والسلوكيّ.

٣. يؤكّد السيّد حيدر الآملي أنّ الكشف تحقّق عنده في موضوع ختم الأولياء، بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي.

ومـن هنا، قـد نحتمل أنّ ابن عربي وصـل إلى ما وصل إليه بغير كشـف، أو بمحصول تركيب بين المعقول والمنقول والكشف، وهو الغالب في نظري.

يوجد في متن ابن عربي ما يشير إلى أنّ ختم الأولياء هو المهديّ، وهذا يؤكّد على تضارب طرائق الوصول، وبأنّ أمرًا ما غير واضح تمامًا في ما تضمّنته **الفصوص**، لأنّ **الفتوحات** تؤكّد على ذلك، ولا ندري إن كان ما توصّل إليه في الاولى عقلًا قصّر به، وليس كشفًا، وأنّ الثاني هو الحاصل كشفًا، وتستمرّ كلّ هذه الاحتمالات بعد أن تضيف إليها احتمال أن يكون هذا الكشف مصحّحًا لكشف لم يقتدر على تأويله.

---

(٣) انظر هذه المسألة في مقدّمة كتابنا **المهديّ المنتظر، فلسفة الغيبة وحتميّة الظهور** (بيروت: دار الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٨).

أعتقــد أنّ طريق العرفان ذوقيّة في الأمــور التي ليست محلّ بلاء، وهو طريق الفرد، ليس إلّا الفــرد، فليــس كلّ الناس مؤهّلين لهــذا النوع من الرياضة، ولا هم مأمــورون بها عينًا، فهــو منهج خاصّة أوليائه. ومن هنا، يتأكّــد أنّ طريق الكشف يُلزم العارف ومن يطمئنّ إلى منهجــه بعــد أن ذاق من ذوقه. فلا يجوز طرح إشكالات من هذا القبيل على العرفان، وهو ليــس مخاصمًا للمنقــول والمعقول، ولولا ذلك لما ناقش السيّد حيــدر الآملي محيَ الدين ابن عربــي في موضوع ختم الأولياء نقاشًا بالمنقول والمعقول قبــل أن يحدّثه عن كشفه الخاصّ الذي جعله ثالث الأدلّة.

إنّ العرفــان تجارب ومراتب في الكشــف والوصول، وإنّ الترقّي عند العارف لا يقضي علــى المعاني التي هي محلّ بلاء العوامّ من غير المرتاضين. وهنا يحصل ما يحصل من التباس. كمــا أنّه لا يستغني عن المنقول والمعقول حتّى في عــزّ سلوكه؛ ومعنى ذلك أنّ القرآن معيار حقائــق العــارف نفسها؛ فلا اعتبار لها في نفســه ولا في نظر الآخريــن إلّا بمعيار النصّ في إحــدى ممكنات بطونه التــي تُستخرج بالتأويل المقرّر بردّ المتشابــه إلى المحكم دائمًا، وهي القاعدة الأثيرة في التأويل، فما تعذّر إحكامه وقَرأنَته بوجه من وجوه مراتب المعنى وبطون النصّ، فهــو ردّ. فالقرآن، هنا، معيار مقامــيّ - كلّ بحسبه - وهو يطابــق منطق الأشياء، لأنّــه كونٌ ناطق، فإذا تطابق معيار وجدان السالك مع معيار التأويل صحّ وثبت المراد، وإلّا فيتوقّــف عنده ولا يأخذ به إلّا بعد أن يتحقّــق له شيء من تأويله. فقد تظهر للعارف حقائق لكنّــه يعجــز عن تأويلها، فينتظــر إلى أن ينكشف لــه تأويلها، وأحيانًا يطلــب منه اختبارها واكتشــاف وجههــا البرهانيّ، كمــا يفعل العلماء مــع فرضيّاتهم التي تأتيهــم حدسًا قبل أن يختبروها طويلًا ويحوّلوا حدوسهم إلى نظريّات برهانيّة مقنعة.

إنّ العرض على القرآن على وفق قواعد التأويل بردّ المتشابه إلى المحكم هو ضامن ومعيار. وخلاصــة تصوّرنا لعلاقــة الكشف بالبرهان، والمعرفة والعرفــان أنّهما لحظتان مختلفتان في امتــلاك الحقائق، وأنّ قيمة العرفان أهمّ عند أصحابها، لكنّها أقلّ أهمّيّةً عند غير أصحابها، إلّا إذا قــام عليهــا دليل حسّــيّ لا حدسيّ، وبيان بليــغ لا إشارات مرمــوزة. وتفقد حقائق العرفــان قيمتها متــى خرجت عن حيّز الخواصّ، وهنا يكمن نقص العارفين ونجاح الرّسل والنبيّين من أنّهم مُكّنوا من ملكة التبليغ حتّى وإن كذّبهم قومهم، فقد استيقنتها أنفسهم.

والحقائــق العرفانيّة من جهة الوصــول تشبه الفرضيّة، لكن لا قيمــة للفرضيّة إن بقيت مجــرّد فرضيّة محدوسة دون اختبار؛ فالاختبار ضروريّ في مجال العرفان، أي تحويل الكشف

إلى فكـرة قابلـة للإقنا ع، وإلّا تبقى حقيقـةً سرّيّةً لا أهمّيّة لها في دنيـا الناس، وإن أفاد منها خواصّ العارفـين. وإنّ العارف يمكن أن يبلـغ الكمال في جهل السلـوك وبلوغ الحقيقة، لكنّـه يكون فاقدًا للغة التواصل والخبرة العلميّـة لتقريب آرائه؛ ممّا يعني أنّ العارف في جنبة التوصيـل والتبليغ لا يستغني عن وسائط المعرفـة وفنونها، ثمّ لا غنًى عن قرأنَة الكشف عبر منهج التأويل، أي عرض متشابه الكشف على محكم الكتاب، وهي الوسيلة الضامنة لتحوّل الحقائـق العرفانيّة إلى حقائق معرفيّة؛ لأنّ عمـوم النّاس مكلّفون بالمعرفة لا بالعرفان، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الحقيقة يجب أن تقف عند حدود المعرفة.

وممّـا يؤكّـد على النـزعـة العبر–مناهجيّـة للحكمة المتعاليـة أنّها لم تقـدّم نفسها مذهبًا مدرسانيًّا في الحكمة والفلسفة، بل موقفًا من المعرفة لا حدود له، ولا يقف عند رسوم دون أخرى. إنّها نظر مستدام يمتدّ امتداد الوجود والعالم. فمسألة اتّحاد العاقل بالمعقول ممّا بُحث في مجـال الفلسفـة، وكان له متبنّون، لكنّه في الحكمة المتعالية يأخـذ عمقًا آخر، فإذا أدركنا النـزعـة العبر–مناهجيّة للحكمة المتعالية، أدركنا مزيدًا من ذلـك العمق. إنّه لا ثمرة من أن نعتقـد بوحدة العاقل والمعقول إذا كنّا سنستمرّ على التقليد السينويّ للمعرفة باعتبارها شأنًا إضافيًّـا، أو كونهـا قطعًا من مقولة الكيف، لكـنّ كلّ هذا لن يمنحها خصوبـةً إلّا بناءً على موقـف ملّا صدرا من المعرفة باعتبارها شأنًا وجوديًّا، وهي لهذا السبب لا تستوعبها مقولة معيّنـة، بل هي دائمًا مـن مقولة المعلوم، وهي قطعًـا ليست إضافةً، بـل مرتبةً في الوجود. وعليـه، نستطيع أن نستنبط من هذه المقاربة ما يعزّز العبر–مناهجيّة من حيث إنّ المعرفة هي خـبرة وجوديّة يتداخل فيها الذاتـيّ والموضوعيّ. إنّ اتّحاد العاقل والمعقول لا يتحقّق هنا إلّا باتّحـاد العقل أيضًـا، وفي هذا تنتفي الإثنينيّة وعرضيّة المعرفة، وهـذا رافد من روافد العبر–مناهجيّة. هذا بعض ما يستفاد من مزاعم الحكمة المتعالية، وإن لم تتحقّق كاملةً في محاولات ملّا صدرا، لكنّها تظلّ مطالب تستحقّ أن تصبح منطلقًا لمحاولات حديثة.

لقد تجلّـت العبر–مناهجيّة الصدرائيّة في الغور بالفكر العَقَديّ، من خلال انفتاحه على المنابـع، فهو محدّث صاحب إجازة في الحديـث، ومفسّر للقرآن، ومستوعب للكلام، حتّى إنّـه في موارد كثيرة أنصفهم ورجّـح رأيهم على كلام الفلاسفة، مستشهـدًا بالغزّالي تارةً، وتـارةً بالخواجة نصير الدين الطوسي. إنّه جمع إلى مهاراته الفلسفيّة كلّ هذه العلوم الدينيّة وجعلهـا مقياسًـا للحكمة، وليس كما فعل آخرون، أن جعلـوا قواعد الحكمة حاكمةً على تلـك التعاليم. إنّ خلافه مع باقي الأنساق ليس خلافًـا عرضيًّا، بل خلافًا طوليًّا، فهو يعتبر بعض آرائها صحيحـةً، ولكنّه يخضعها إلى فحص مترقّ من الحكمة المتعالية ليمنحها معنًى

صحيحًا، وهو ما يؤكّد على أنّه يعتبر بعض الأفكار الصحيحة في كافّة هذه الأنساق بمثابة مستويات ومراتب في ظهور تلك الحقيقة. لذا، فهو أحيانًا يعيد صياغة بعض الأفكار القديمة المندثرة في قالب الحكمة المتعالية ليس بالضرورة لكي يحييها، بل لكي يمنحها فهمًا مختلفًا جديدًا.

## العبر-مناهجيّة ومشكلة المنهج

ثالثة الأثافي في إشكاليّة الفكر العَقَديّ بالجملة هي مسألة المنهج. ومع أنّ القدامى فطنوا إلى خطورة المنهج وأهمّيّته في تسديد الفكر وصيانته عن الشطط، إلّا أنّ ثمّة ما يدعو إلى مزيد من تعريض تجارب الاعتقاد والفكر العَقَديّ إلى النقد المنهجيّ، لاسيّما في زماننا الموسوم بتضخّم المناهج وصراعها.

إنّنا لا نعتقد أنّ اللامنهجيّة، أو الضدّ-منهجيّة، هي الطريق الملكيّ لبديل يسعف الفكر لكي يجد مراده؛ لأنّنا على يقين من أنّ مظاهر التطرّف البادية على تلك البدائل تؤكّد على أنّها تفتعل هذا التطرّف ليعتدل الأمر بينها وبين غريمها في الجانب الأقصى المقابل.

فالضدّ-منهجيّة هي ردّ الفعل الطبيعيّ على سلطة المنهج الوحيد الذي يجسّد ما عناه بورديو بإمبرياليّة الكونيّ، وقد بات الوضع اليوم يدعو إلى مزيد من التأمّل في طرائق التعاطي مع المناهج بنحو من الترجيح بلا مرجّح؛ لنقل الترجيح بضربة حظّ في ظرفيّة تكاثرت فيها المناهج حتّى أصبح التكافؤ بين النظريّات والمناهج أمرًا لا يتحمّل مسؤوليّته العقلُ المدبّر لها، بل إنّ تكاثرها وتعقيدها يفرض صعوبة الترجيح.

فأمام هذا الوضع، لن يفيد الولاء لمنهج واحد كما لا تفيد الثورة على المنهجيّة، وقد أدركت شرذمة من الحداثة التحدّي الذي تطرحه المنهجيّة مع فرض أنّه لا جدوى من تبنّي عدمها، ويمكننا القول: إنّ فيرابند هو من أبرز الذين سعوا للتأسيس لفوضًى علميّة، فالعلم في نظره هو عمل فوضويّ[٤]. وهي تدخل عندي في مجازات فايرابند، حيث تعبّر عن درجة الانسداد التي انتهت إليها مسألة تبنّي المنهج الواحد، أو حالة الحيرة التي تنتاب الباحث ما بين منهج وآخر؛ فلكي نفهم سبب ثورة فيرابند ونظرائه على المنهج – وإن كان تقويض المنهج حتّى في طريقة فيرابند لا تعدم منهجيّة – علينا أن نحصي فظاعات المنهج

(٤) باول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمّد أحمد السيّد (الإسكندريّة، منشأة المعارف)، الصفحة ١٠.

الواحد والأضرار التي يخلّفها فعل تسلّطه على الفكر. لقد اختار أمثال هؤلاء الفوضى على المنهجيّة، لأنّ الفكر قد يجد فضاءً لنشاطه الخلّاق أكثر ممّا يفعل وهو مكبّل بالمنهج. المنهج إذًا، سجن للفكر وقمع مستمرّ لفعاليّته، غير أنّنا نعتقد أن لا مخرج من المنهجيّة حتّى في هجاء المنهج.

فلا بدَّ من البحث عن مخرج لهذه الأزمة، وليس إذًا أمام مأزق المنهجيّة سوى أن نجد طريقًا للإفادة منها والتحرّر من سطوتها، وقد عزّز هذا الأمر خيار التعدّد–مناهجيّ، فيما ارتقى البعض إلى خيار أكثر حيويّةً، البين–مناهجيّة.

منشأ الخطإ إذًا، كامن في تذرير المعرفة وتحويلها إلى حصون منيعة فقدَ معها العلم كليّته، «بالتالي، يجب أن يُربَط بعضها مع بعض؛ أصبحت تعدديّة المناهج pluridisciplinarité والبين–مناهجيّة interdisciplinarité عندئذٍ ضرورةً نظريّةً وعمليّةً[٥].

يبدو أنّ موضوع المعرفة بما أنّه لصيق بالإنسان الذي هو هذا الكلّ الذي لا ينفصل فيه العقل عن الخيال، والبرهان عن الشعر، كما هو الواقع في شدّة تعقّده وتعدّده، يتطلّع إلى أكثر من «التعدّد–مناهجيّة» و«البين–مناهجيّة»، فكلاهما حلّ جزئيّ وليسا حلًّا جذريًّا. في تعدّد المناهج يمكن أن ندرس موضوعًا واحدًا نتمكّن من بلوغ الكثير من أبعاده التي لا يمكن أن نبلغها بالمنهج الواحد، وقد ننظر من كلّ منهج على حدة، ولسنا في التعدّد–مناهجيّة نعلن تعاونًا بينها، بل يمكن الاستفادة منها. وتأتي البين–مناهجيّة لتعلن شراكةً بين هذه المناهج وتعاونًا في استيعاب أكثر من بُعد في الظاهرة. غير أنّ مآلات الأمور انتهت إلى إعلان العبر–مناهجيّة كذروة الصّهر لهذه المناهج وتجاوزها في آن معًا؛ فالعبر–مناهجيّة تعترف بالمناهج وتكمّلها لكنّها تفتحها على واقع متعدّد ومتعقّد، وتفتح الإدراك على مستويات، إن لم نقل منازل، في المعرفة.

يُرجع باساراب نيكولسكو قصّة العبر–مناهجيّة إلى ظاهرة تعقّد الواقع فضلًا عن تعقّد وتنامي المعارف، وهي ثورة شموليّة على النظرة التقليديّة للعلوم. هي ثورة على غرار فيرابند على سلطان المنهج وإمبرياليّته، لكنّها ليست ثورةً فوضويّةً، بل ثورةً استيعابيّةً لا تخاصم المنهجيّة وتتكامل مع التعدّد–مناهجيّة، والبين–مناهجيّة، لكنّها تنظّم تلك الحقائق وتفتحها

(٥) أندريه بورغينيون، «من تعدّدية المناهج إلى العبر–مناهجيّة»، http://maaber.50megs.com/forth_issue/epistemology_2a.html بتاريخ ١٧/٥/٢٠٠٥.

علـى ما بعد المناهجيّة، لغرض فهم العالم بكلّ تعقيداته. لا مجال للترجيح بين المناهج، فتلك مـن أحكام القيمة التـي يكرّسها المنطق الثنائـيّ. هناك إذًا، حالة مـن الفصام تجتاح الكون المناهجيّ تجعل من تواصل المناهج أمرًا مستحيلًا في ضوء التصوّر التقليديّ للمنهج والمعرفة. أمّا العبر–مناهجيّة فتبدو ثورةً ناعمةً لا تخاصم أحدًا، ويبلغ تسامحها مع غريمها أن لا تبادله الأسلوب الاستئصاليّ نفسه. ويبدو ذلك من قول نيكولسكو: «العبر–مناهجيّة بنظر الفكر الكلاسيّ عبث لأنّها عديمة الموضوع، وبالمقابل، ليس الفكر الكلاسيّ بنظر العبر–مناهجيّة عبثًا، لكنّ حقل تطبيقها يعتبر محدودًا»[٦].

## العبر-مناهجيّة: فلسفة التحرير

لا تستسلـم العبر–مناهجيّة للتبسيط، بل هي تنهض على قناعـة بالتعدّديّة المعقّدة والوحدة المفتوحـة كوجهين للواقع نفسه، فهي تقوم، حسب بيان نيكولسكو، على ثلاثة مقوّمات: مستويات الواقع، ومنطق الثالث المشمول، والتعقيد[٧].

وعليـه، هناك ما يجعـل المناسبة قائمةً بين مستويات الواقـع ومنازل الإدراك في منظور العبر–مناهجيّـة. يسمح الثالث المشمول هنا، ليس بالضـرورة بإخطاء الواقع والهروب من صدمـة الحقائق، بل بتوحيد الـذات العبر–مناهجيّـة بالموضـوع العبر–مناهجيّ؛ فالعبر–مناهجيّـة تؤكّد على مستويات الإدراك ومستويـات الواقع. ومن هنا، تسلك هي الأخرى مسلـك منـازل المعرفة والتطـور الشاقوليّ والعمـوديّ للمعرفة، فلا شـكّ أنّ «هذا التوجّه المنسجـم يضفي معنىً جديدًا علـى شاقوليّة الكائن البشريّ في العـالم. فعوضًا عن شاقوليّة الوضـع القائم على هذه الأرض بفضل قانـون الثقالة الكونيّة، تقترح الرؤية العبر–مناهجيّة الشاقوليّـة الواعيـة والكونيّة لاجتياز مستويـات مختلفة للواقع. هـذه الشاقوليّة، في الرؤية العبر–مناهجيّـة، هي أساس كلّ مشروع اجتماعيّ قابـل للحياة»[٨]. وبتعبـير آخر، بما أنّ الكائن البشريّ يحلم بالتحرّر من قيد الثقالة الأرضيّة، «فمنذ حوالي القرن تحقّق هذا الحلم: صار النقل شاقوليًّا»[٩].

(٦) باسـراب نيكولسكو، العبر-مناهجيّـة، ترجمة ديمتري أفييرينوس، الطبعة ١ (دمشق: دار مكتبـة إيزس، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٥٦. وانظـر، أيضًا، باساراب نيكولسكو، «العبر مناهجيّـة كإطار منهجيّ لتجاوز جدال الدين والعلم»، مجلّة المحجّة، العدد ٢٣ (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١١)، الصفحات ١٤٥ إلى ١٧٤.

(٧) العبر-مناهجيّة، مصدر سابق، الصفحة ٥٧.

(٨) المصدر نفسه، الصفحات ٦٩ إلى ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

التوافق الحاصل بين مستويات الواقع ومستويات الإدراك من شأنه أن يقوّض الرؤية الكلاسيكيّة القائمة على الفصل بين الواقع والخيال، ففي صلب الواقعيّة يثوي الخيال والعكس. ومن هنا، تؤكّد العبر-مناهجيّة على أهمّيّة القدسيّ بوصفه مستوًى من مستويات الواقع؛ وهو لهذا السبب لا يناقض العقل، بل هو يرسي شكلًا من التناغم بين الذات والموضوع. ومن هنا، «يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من العقلانيّة الجديدة»[١٠].

ليس الانفتاح على الخيال الخلّاق جديدًا، فالنظرة آخذة اليوم في اتّجاه الاعتراف بعدم انفصال العلم عن الخيال، بل بتكاملهما وحاجة بعضهما إلى البعض، إن لم نقل إنّنا نحن من أوجد هذه الإثنينيّة التي دفع ثمنها العالم غاليًا. فالقدامى كانوا إذًا على حقّ حينما اعتقدوا بوجود الخيال الخلّاق، وابن سينا نفسه سبق زمان الحداثة وفاقها حينما عبّر عن هذه الحقيقة العبر-مناهجيّة بقوله:

> والنّفس، وإن كانت عقلًا، فإنّ تعقّلاتها مشوبة بتخيّل، فلذلك يصحّ الانتقال من معقول إلى معقول، وتستعدّ بهذا المعقول لمعقول آخر. إنّما يصحّ أن تقبل النفس المعقولات دفعةً ومعًا؛ لأنّ ما تعقله يكون مشوبًا بتخيّل، إذ لا بدّ أن تتخيّله وإن كان معقولًا، والتخيّل يكون جزئيًّا [...]، كلّ ما تعقله النفس مشوب بتخيّل[١١].

ويبلغ الأمر مع العرفاء ذروته؛ فهو - أي الخيال الخلّاق - نور تُدرك به الأشياء، وهو، حسب ابن عربي، لا يتحمّل مسؤوليّة أخطاء الأحكام، لأنّ تلك من وظائف العقل. وطبعًا يقصدون بالعقل هنا، ليس العقل، ليس المعنى الذي يبلغ عند العرفاء مرتبةً فوق الخيال، بل يقصدون به المعنى المتداول للعقل، الذي يُعتبر حسب تقسيم المحاسبيّ إلى أدناه: العقل كغريزة؛ أي العقول التي لا تُغني عن صاحبها شيئًا، وهي في المنظور القرآنيّ كأنّها ليست عقولًا: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[١٢]. فهؤلاء المكلّفون الذين سيحاسبون باعتبارهم عقلاء، كانت لهم حسب المحاسبيّ، عقول غرائز[١٣].

فالعقل هو المعنيّ بمراقبة سائر الإدراكات الأخرى التي يفوقها الخيال في قدرته على تصوّر العدم. علينا أن لا نستهين بهذه القدرة، لأنّها مكّنت العقل دائمًا من تجاوز انسداداته،

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.

(١١) ابن سينا، **التعليقات**، نقلًا عن، **تكوّن المعارف**، تنسيق بناصر البعزاتي، الطبعة ١ (الرباط: منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة؛ مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥م)، الصفحة ٤٩.

(١٢) سورة الحجّ، الآية ٤٦.

(١٣) الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب مائيّة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، من العقل وفهم القرآن**، تحقيق دكتور حسين القوّتلي، الطبعة ٣ (دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، الصفحة ٢١٣.

فهـي تتصوّر ما بدا له ثالثًا مرفوعًا، ثمّ سرعان ما يصبح حقيقةً بعد النظر، لأنّ المخيِّلة تؤمن بالثالـث المشمول، ويعبّر ابن عربي عن هذه الحقيقة: «الخيال لا يكون فاسدًا قطّ، فمن قال بفساده فإنّه لا يعرف إدراك النور الخيالي»[١٤]. ذلك لأنّ الخيال في إدراكه لمدرَكه ليس له حكم، بل الحكم للعقل. وحيث يُنسب الخطأ لغيره، فلا يكون الخيال خاطئًا قطّ، بل يكون صحيحًا كلّه، وليس فيه باطل، بل إنّ الخطأ والصواب هو من شأن المدرَك لا من شأن المدرِك.

وهنـا، يبدو واضحًا أنّ ابن عربي ينسب الخطأ للعقل لا للخيال؛ فالخيال معصوم، ومن هنـا ما كان لنـا أن ندرك أمرًا أو نتعقّله من دون قوّة المخيّلـة. وبتعبير هنري كوربان: «لو لم تكـن لدينا تلك القـوّة نفسها التي ليست الخيال بالمعنى الدنيـويّ (أي الفانتازيّا)، وإنّما قوّة الخيال باعتبارها قوّة متخيّلة، فلا شيء سيظهر ممّا نظهره لأنفسنا»[١٥].

## لماذا العبر-مناهجيّة؟

لا تعتـبر العبر-مناهجيّة نفسها طرفًا منهجيًا، بل هـي إرادة معرفة تمكّن الإنسان من معانقة أوسـع فضاء معـرفيّ يمكن أن تتحقّق فيها مستويات إدراكـه بمستويات إدراك الواقع. ومثل هـذا الطمـوح لا يتحقّق بالمناهجيّـة الحصريّة، ولا حتّـى بالتعدّد-مناهجيّـة من دون شرط التركيـب والإبداع، ولا حتّى بالبين-مناهجيّة التي رسـت عندها محاولات أُخرى اهتدت إلى أهمّيّتها.

نجدنـا أحيانًـا ملزمين بالخروج عن كلّ هـذه المناهج لفهم ما ظلّ عصيًّـا على المنهجيّة مـن مستويات الواقع، لأنّ مستويات الإدراك هي أوسع مدًى من عدد المناهج، وهذا أمر عبنـاه قبلًا على عدد من المشاريـع العربيّة التي عُنيت بدراسة الـتراث والفكر الإسلاميّ، وبالتـالي بالفكـر العَقَـديّ. ومثالنا علـى المناهجيّة القسريّـة، تاريخانيّة عبـد الله العروي الاختزاليّـة التي لم تـراعِ الفروق واعتبرتها عوارض جزئيّةً لجوهر قائم يعـود إليه شتات الظواهـر المتخالفة، فتجعل من حركة التاريـخ قانونًا تتشابه حوله الظواهر فيما تندكّ أمام حركتـه كافّة الفروق. والأمر نفسه يتعلّق بمشروع التقريب التداوليّ عند طه عبد الرحمن،

(١٤) ابن عربي، الخيال، عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، الطبعة ٣ (دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٣)، الصفحة ٣٤.

(١٥) هـنري كوربـان، الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي، ترجمـة فريد الزاهي (المغـرب: منشورات مرسـم، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٦٣.

الـذي اختـزل الظواهر في منهج لغـويّ آبيًا لكلّ معاضـدة أو تكامل مـع مناهج مختلفة، ممارسًـا ضدّها الكثير من الإهمـال والتهوين. وهو الأمر نفسه أيضًـا بالنسبة إلى مشروع الاستخـلاف لأبـي يعرب المرزوقـي الذي اختزل مخـرج الأمم قاطبةً، وليـس مخرج الأمّة لوحدهـا، في ترسيمتين: متا–عقائديّة تيميّة، ومتا–تاريخيّـة خلدونيّة، تأسيسًا لـ «اسميّة» عربيّـة إسلاميّة جديدة عمّقت المشكلـة المعرفيّة والنهضويّة، وأعادتنـا كمثيلاتها إلى المربّع الأوّل من الصراع والعصبيّة باسم امتلاك الحقيقة.

فتلـك عيّنات ليس إلّا، بينما يعجّ العـالم العربيّ والإسلاميّ بهذه النـزعات الحصريّة التي كلّما أضافت مشروعًا عمّقت بذلك شرخًا في جسد الأمّة كرّس فيها الحيرة المعرفيّة، وثبّت فيهـا عوامل تخلّف جديد. ومثالنا على التعدّد–مناهجيّـة التي لم تحقّق انسجامًا كاملًا فيما بـين المناهج ممّا تولّد عنه ضرب مـن الحشويّة المناهجيّة، هو مشـروع الإسلاميّات التطبيقيّة الأركونيّـة. كما أنّ مثالنا عـن البين–مناهجيّة الماكرة التي تستدمـج كافّة المناهج في خدمة منهـج أثير، وتجعل الرجوع إلى المناهج الأخرى مقتضًى من مقتضيات المزاج الأيديولوجيّ هـو مشروع نقد العقل العربيّ لمحمّد عابـد الجابري. كما نجد مثالنا في الضدّ–مناهجيّة في مزاجهـا الفوضويّ والعدميّ في مشروع عليّ حرب. وهذه، وإن كانت أمثلةً تستحقّ شيئًا من التحليل، إلّا أنّنا لا نجد في المقام متّسعًا لذلك[١٦].

## مختارنا: العبر-مناهجيّة

إنّ اختيارنا للعبر–مناهجيّة كمخرج فريد لما باتت تواجهه نظريّة العلم والمعرفة اليوم، لا لأنّه عـبّر عن منهج بقدر ما يرمـي لفتح المناهج كلّها على آفاق تجدّد مستمر، إنّه فعل الإخصاب المستمرّ لمناهج التفكير. فالعبر–مناهجيّة بهذا المعنى هي لِما فكّر به الإنسان، وهي قابلة لكلّ إفادة؛ لأنّها تؤمن بكلّ أبعاد الإنسان، كما تؤمن بكلّ مستويات المعرفة.

وقد اهتمّـت العبر–مناهجيّة بالقدسيّ، حتّى إنّها تدرك أيّ فظاعة تلك التي نجمت عن فعل استئصـال القدسيّ، بل ممّا أدركته العبر–مناهجيّة هـو أنّ «أصل التوتاليتاريّة يوجد في

(١٦) لمعرفة رأي الكاتب حول هذه المشاريع، انظر، **العرب والغرب: أيّة علاقة، أيّ رهان**، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)؛ **الإسلام والحداثة**، الطبعة ١ (بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي، ٢٠٠٥)؛ **خرائط أيديولوجيا ممزّقة**، الطبعة ١ (بيروت: الانتشار العربيّ، ٢٠٠٦).

إلغـاء القدسيّ»[١٧]. إنّه ليس كما نظر إليـه الوضعانيّون منذ أوغست كونت بوصفه مرحلةً مـن تاريخ الوعي، بل هـو العنصر الجوهريّ في بنيان الوعي، إذ متـى انتُهك هذا العنصر أو شُوِّه أو بُتر «فإنّ التاريخ يصير إجراميًّا»[١٨]. وعليه، فإنّنا نعتبر العبر – مناهجيّة هي المشترك الذي يمكن أن تلتقي عنده الإنسانيّة على اختلاف مللها ونحلها دون تحيّز أو تعصّب، لأنّها ليسـت طرفًا، بل هي ميزان لقياس الحقيقة. إنّها إذ تعترف بالقدسيّ فهي على طريقة مرسيا إليـاد لا تعتـبره بالضـرورة مستلزمًا للإيمان بالله، ولكـنّ هذا لا يعني أنّها تحمـل موقفًا ضدّ الإيمان بالله.

فالعبر–مناهجيّـة لا هي دينيّـة ولا هي لادينيّة، إنّها عبر–دينيّـة. وقيمة هذا في اعتقادنا سيجنّبنا كلّ أشكال المفارقات التي نعيشها في تفكيرنا العَقَديّ كمختلفين، سواء فيما بيننا، أو فيمـا بيننـا وبين الآخـر. إنّها حتّى على صعيـد تحرير المعرفة تخلّصنا مـن كلّ المفارقات المنهجيّـة التـي قد يـؤدّي إليه ما بات يُعـرف لدينا بإسلاميّـة المعرفـة. فالعبر–مناهجيّة، إذ تخصّـب مناهج التفكـير العَقَديّ، تنزع فتيل الحروب بين الأديـان والثقافات، فهي مخرج الحداثة «المموّتة»، حيث، كما يذكر نيكولسكو، قد ابتكرت

> كلّ ضـروب الموت والنهاية: موت الله وموت الإنسـان، ونهاية الأيديولوجيّات ونهاية التاريخ، لكن ثمّة موتًا قلّما يجري الحديث عنه، حياءً أو جهلًا؛ موت الطبيعة. ومن جهتي، أرى أنّ موت الطبيعة هذا هو أصل كلّ التصوّرات المموّتة الأخرى[١٩].

## محاذير العبر-مناهجيّة

نبّه نيكولسكو، في بيانه للعبر–مناهجيّة، إلى جملة من الالتباسات، نعتقد أنّها تشكّل حصانةً وفي الوقـت نفسه حدودًا للعبر–مناهجيّة. وهـي تتعلّق، حسب نيكولسكو، بأحد مفاهيم العبر–مناهجيّة الذي أتى به فيليب كيو، «مستويات اللبس»، وهي باختصار كالتالي:

١. الأهمّ منها ما يتعلّق بما يمكن أن نسمّيه بالانفصال بين منازل المعرفة. فمقتضى النظرة الشاقوليّـة للكائن ومستويات إدراكه تفرض استحضارًا كاملًا للانفصال بين مستويات الواقع، وأيضًا بين مستويات الإدراك. إذ إنّ الإغضاء عن هذه الحقيقة يؤدّي إلى اختزال

(١٧) الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي، مصدر سابق، الصفحة ١٤٨.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

التعدّديّة المعقّدة إلى تعقيد بلا نظام، كما يؤدّي اختزال العالم المفتوح إلى عالم متعدّد منغلق على نفسه. ويعزّز هذا اللون من الالتباس الخلط بين المناهجيّة والتعدّد-مناهجيّة، والبين-مناهجيّة والعبر-مناهجيّة[٢٠].

٢. هناك مستويان آخران لهذا الالتباس يعدّان الأخطر. يتعلّق الأمر من جانب باختزال مستويات الإدراك في مستوًى واحد مع الإبقاء على تعدّديّة مستويات الواقع. مؤدّى هذا النمط من الالتباس أن نفسّر المستويات المتعدّدة للواقع من خلال مستوًى واحد للإدراك، وهو ما يؤدّي إلى شكل جديد من العلمويّة، قد تخدعنا بتظاهرها بأهمّيّة الحوار بين العلم والأبعاد الأخرى للمعرفة، لكنّها تحافظ على تقليد العلمويّة في إنكار قيمة أيّ طريق غير طريقها في المعرفة. ويقابل هذا الوجه من اللبس في مفهوم العبر-مناهجيّة اختزال مستويات الواقع في مستوًى واحد مع الاعتراف بتعدّد مستويات الإدراك. من شأن هذا أن يحوّل العبر-مناهجيّة إلى ظاهرة لغويّة، يعتبرها نيكولسكو ضربًا من الهرمسيّة الباطنيّة الجوفاء، لكنّها في الحقيقة، تؤدّي إلى نوع من الاسميّة المنكرة لوجود الوقائع. هذان الالتباسان يصفهما نيكولسكو بالمستويَين الأقصيَين للّبس.

٣. بين المستويَين الأقصيَين للّبس، والمستوى الصفر للّبس الذي يسبقهما، يوجد مستوًى متوسّط يعترف بتعدّديّة مستويات الإدراك، كما يعترف بتعدّديّة مستويات الواقع، لكنّه يهمل مسألة التواصل الصارم ومستويات الإدراك بمستويات الواقع، ما يؤدّي إلى الحيرة والفوضويّة.

هذه صور اللبس الممكن طروؤها على مفهوم العبر-مناهجيّة. ومن شأن هذه الصور أن تؤدّي بها إلى أسوإ استغلال، لمنح الشرعيّة على طرائق خاطئة. من هنا، الدعوة إلى إنشاء أخلاقيّة عبر-مناهجيّة deontologie transdisciplinaire[٢١].

ولازالت العبر-مناهجيّة في طورها البدائيّ، كما لا زالت لم تتحرّر من إيحاءات رواسب التفكير الكلاسيكيّ الذي تزعم محاربته ونقضه. وفي اعتقادي، أنّنا نحن الذين نعيش على هامش التمركز المجاليّ والعقليّ لخطاب الوضعانيّة، يمكننا تقديم الكثير للعبر-مناهجيّة؛ حيث قيمتها في نظرنا في ما تطمح إليه لا فيما تقرّره بالضرورة.

(٢٠) العبر-مناهجيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

وسوف نستعرض فيما بعد الجانب العبر-مناهجيّ عند ملّا صدرا باعتباره أبرز ممثّليها في القدامى، وهي التي جعلت فلسفته أكثر خصوبةً، لأنّ حكمته تمنح الحدثاء أن يقيموا معها تجربةً مختلفةً تخلّصها من رواسب المناهجيّة لتسافر بها في فضاء العبر-مناهجيّة. إنّنا لن نفهم طريقة الحكمة المتعالية إذا لم نستوعب درس العبر-مناهجيّة، فهو إذ لا يوفّر نقدًا لأيّ منهج، إلّا أنّه يفيد من كلّ منهج، ثمّ يجعل المعوّل عليه هو ملكة التفكير، لا مناهج التفكير. وقيمة العبر-مناهجيّة هنا، أنّها لا تدين لأحد، ولا هي بدعة في تاريخ الفكر، بل هي من المكتشفات التي فرضها الـ «بيغ-بانغ» المناهجيّ، بتعبير نيكولسكو. فلا يفوتها فضل منهج مهما قلّ شأنه، ولا تستسلم لمنهج مهما علا شأنه. إنّه التجاوز الخلّاق الذي يجعل العقل سيّد الموقف. ومن هنا، أمكننا إقامة مراجعة لكلّ الأنساق والمناهج التي تحكّمت في الفكر العَقَديّ. فإرادة التميّز كانت صناعةً أثيرةً حتّى بين أكثر المناهج تقاربًا.

إنّ العبر-مناهجيّة صيغة قادرة على إعادة دمج كلّ المذاهب والأنساق وإعادة صهرها، وبالتالي تجاوزها، شريطة تذكيرها بأنّ حبّ المعرفة، والتوق إلى الحقيقة طلبًا للكمالات، من شأنه تحقيق ذلك الغرض. فمقتضى العبر-مناهجيّة هو الاقتصاد في الخلاف، وتأمين تعاون خلّاق بين المناهج، والسماح للفكر في أن يتجاوزها في آن معًا. عندها فقط، ندرك أنّ الخلاف العَقَديّ في دنيا الإسلام كان في الأعمّ الأغلب مبالغًا فيه، وبأنّ التمايزات في مناهج التفكير العَقَديّ ليست سوى عوارض سطحيّة أذكتها صراعات لا تنتمي في الأصل إلى المعرفة.

## بين الذروة والذروة

تجدر الإشارة هنا إلى تقارب مهيب بين العبر-مناهجيّة ونهج الحكمة المتعالية، واختيارنا للاثنين لكونهما موقفًا من المنهج والمعرفة والحقيقة، وليسا بديلًا عن أشكال المعرفة ومناهجها. لذا، فهما يستوعبان كلّ ضروب المعارف والمناهج، لكنّهما يتحرّران من تسلّطهما المنهجيّ، لأنّ غايتهما معًا أنطولوجيّة محض. فإذا كانت الحكمة المتعالية شكّلت في تراثنا الفلسفيّ الإسلاميّ ذروة الاستيعابيّة والتجاوزيّة، فإنّ العبر-مناهجيّة هي آخر ما علّقت عليه الإنسانيّة اليوم خلاصها من حيرة الفكر ومناهجه. وحريٌّ بنا إقامة مقارنة بين آخر ما تكامل في خبرتنا المعرفيّة، وبين آخر ما تكامل في الخبرة المناهجيّة المعاصرة. إنّ هذه المقارنة تعزّز لدينا ما مفاده أنّ العبر-مناهجيّة هي المأوى الأخير للحكمة المتعالية. وجدير بالذكر أنّنا نستطيع تفادي الكثير من قصور هذه الحكمة من خلال ممارسة عبر-مناهجيّة جديدة، كما نستطيع تقديم الكثير من العون للعبر-مناهجيّة من خلال الحكمة المتعالية.

اهتـدى الباحث الإيرانيّ أحد فرامرز قراملكي إلى تقديم مثال ملّا صدرا نموذجًا للبين-مناهجيّـة (بيتخصّصيّة)، وتطرّق إلى جوانب مهمّة في هذا المجال. ويهمّنا هنا تناول بعض مـن وجوه هذه المعالجة كـي نضمّ إليها مزيدًا مـن الملاحظات. وطبعًـا، لا يتعلّق الأمر هنا بالاعتراضـ علـى أصل الحكمة المتعاليـة بوصفه تنسيقًـا حكميًّا-عرفانيًّا جديـدًا. فالذين يعترضون على الحكمة المتعالية في صيغتها الصدرائيّة من حيث هي حكميّة، أو عرفانيّة، أو إشراقيّة، لا يعنوننا هنا، لأنّ موقفهم عقائديّ جدليّ لا علميّ برهانيّ، ولكن يتعلّق الأمر هنا، بالمعترضين من داخل المناخ الحكميّ نفسه.

إحـدى الاعتراضات علـى أهمّيّة الحكمة المتعالية أنّها تلفيقيّـة، ومنظومة مغشوشة غير أصيلة، فالمأساة تتعلّق بكشكول فلسفيّ ليس إلّا، ومنبع هذه الشبهة وجود نصوص مطوّلة عن سابقي ملّا صدرا لم ينسبها إليهم. وقد ردّ قراملكي على هذه المزاعم من نواحٍ ثلاث:

١. تُهمل هذه المزاعم النقد الصدرائيّ للفلاسفة السابقين.

٢. تتجاهل إبداعاته.

٣. لم يقتبـس ملّا صـدرا مسائل كانت رائجةً ومثيرةً للجدل، بـل أهملها على أهمّيّتها في زمانه[٢٢].

والاعتراضـ الثاني يتعلّق بوصفها فلسفـةً توفيقيّةً جمعت إليها فلسفـة المشّاء، وفلسفة الإشـراق، وطريقة العرفـاء، وطريقة المتشرّعة، لكنّ دفع هذا الاعتراضـ يسير إذا اعتبرنا أنّ التوفيق لا يتمّ إلّا بقواعد ومنهجيّة.

وقـد اهتـدى قراملكي إلى أنّ الحكمـة المتعالية تتميّـز بلغتها الفلسفيّـة الفضلى وتنوّع أدواتها في الاكتشاف وقدرتها على اختراق الأبعاد المعرفيّة الجديدة. ومن هنا، فهي اتّجاه بين-مناهجـيّ (بيتخصّصيّ). يقول بهذا الصدد: «يعتقد ملّا صدرا بأنّ الحقيقة تمتلك مستويات متعدّدة كما أنّ المعرفة البشريّة فيما يتّصل بمستويات الحقيقة تتوزّع على مراتب ومستويات أيضًا»[٢٣].

(٢٢) أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسـات الدينيّة، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة ١ (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠٠٤)، الصفحات ٣٩٦ إلى ٣٩٨.

(٢٣) المصدر نفسـه، الصفحة ٤٠٨.

أمّا تقديم صدر المتألّهين كنموذج بين-مناهجيّ فلا يعني أن نغضي عن نقائص طريقته، وإلّا سنسقط في تعصّب من نوع آخر لفلسفته، التي نعتبرها ثمرة جهود سابقة عليه أثمرت الحكمة المتعالية التي جاءت لتحلّ مشكلة التعصّب والحصر المناهجيّ. ولا نختلف مع قراملكي حول نقيصة النقائص في الحكمة المتعالية، ألا وهي غياب البعد التاريخيّ في تناول تطوّر الأفكار الفلسفيّة، ويعزو الباحث سبب ذلك إلى معظم المفكّرين المسلمين[٢٤]. الفكر التاريخيّ هو من أبرز المناهج التي ميّزت العصر الحديث، وقد كان بروزه في العصر الحديث في مستوًى من التأصيل والتأسيس والنفوذ المعرفيّ أمرًا لا سابقة له. من هنا، ومن هنا فقط، قد نسلّم بما زعمه فرانسوا شاتلي بأنّ التاريخ هو صناعة حديثة ظهرت في القرن التاسع عشر[٢٥]، وعند ظهوره بتنا فقط نملك التمييز بين منازل التاريخ المعرفيّ الإنسانيّ. إنّ المنهج التاريخيّ، لاسيّما في جملة القضايا التي تعاطاها ملّا صدرا كما لو كانت منعدمة الصّلة بشروطها التاريخيّة، أمر آخر تفتّق عن الكثير من المعاني والحقائق داخل الحكمة المتعالية.

بالفعل، وفي رأينا، ثمّة جملة من الإهمالات في الحكمة نابعة من البراديغم المهيمن على ثقافة عصر ملاّ صدرا وعلومه. منها خلطه بين التأمّل العقليّ ومقتضى التجريب الموضوعيّ لقضايا العلم البحت. نعم، من شأن بعض تأمّلاته العقليّة أن تفتح مجالًا غنيًّا للافتراض الذي هو أساس العلم التجريبيّ الموضوعيّ، لكنّ الخلط والإغراق في عدم التمييز بين مستويات المعرفة والعلم ومقتضياتهما، سبّب تداخلًا أعادنا مجدّدًا إلى نمط الفلسفة التقليديّة منذ أرسطو وأفلاطون في جنبة العلوم التجريبيّة، كالطبيعيّات والفلك. ولا يعيب هذا الموقف الكلّيّ للحكمة المتعالية على صعيد الفكر العَقَديّ. ففي عصر يتطلّب استدماجًا محكمًا لفنون اجتماعيّة مختلفة، لا بدّ وأن تتدانى الحكمة المتعالية. التداني هنا ليس بالمعنى الذي قصده حسن حنفي بالضرورة، بل المقصود أن نجعلها تأخذ بأسباب المنهج التاريخيّ والسوسيولوجيا بفروعها وباقي المناهج والفنون التي تساهم في توسيع النظرة الكلّيّة الذي كان بلا شكّ من مقاصد ومزاعم الحكمة المتعالية.

إنّ الحديث عن تلفيقيّة الحكمة المتعالية، أو توفيقيّتها، توصيفات إنشائيّة تخطئ ديناميّة التنسيق المفاهيميّ الخلّاق وحقيقته. فالفكر الإنسانيّ لا يتطوّر إلّا من خلال التنسيق والتناصّ،

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠٩.

(٢٥) انظر، مقدّمة كتاب ميلاد التاريخ:

F. Chatelet, *La Naissance De L'Histoire* (Paris: Editions De Minuit, 1962).

فإذا بدا أنّ ثمّة فصولًا منقولةً حرفيًّا عن أعلام سابقين لملّا صدرا، فهذا ممّا جرى عند جميعهم، وإن بالمعنى وتغيير الألفاظ أو الإبقاء على بعضها، عند الغزّالي نفسه وغيره، وربّما كان ملا صدرا يدرك أنّه في مقام التجاوز، لذا لا يهتمّ بإسناد رأيه حينما يلتقي بالآخرين بإدراج بعض من تلك النصوص، لمعرفة النخب المشتغلة بالفلسفة والفكر العَقَديّ بتلك المصنّفات. فمناهج الكتابة والبحث والتوثيق لم تكن تقليدًا في ذلك الوقت.

ومن هنا، لا نوافق على من ذهب إلى أنّ الحكمة المتعالية ما هي إلّا ترجمة برهانيّة لآراء محي الدين ابن عربي، كما ذهب الشيخ حسن حسن زاده آملي[٢٦]، ونعتبر أنّ هذا النوع من المبالغات ناتج عن التركيز على ما شكل مشتركًا بين الحكماء والعرفانيّين، وليس في المائز بينها.

لا نتحدّث عن وجود أفكار غير واضحة حتّى لأصحابها، بل نتحدّث عن بروز نسقيّ واضح للمفاهيم، فليس عند ابن عربي ما هو واضح في مسألة أصالة الوجود والحركة الجوهريّة، ولا حتّى عند ابن سينا والسهروردي أو الداماد القريب جدًّا من صدر المتألّهين.

والصواب ما نزع إليه أحد المولعين بالسهروردي من المعاصرين، غلام حسين الديناني، حينما قال عن صدر المتألّهين:

> هذا الفيلسوف الكبير يعتقد أنّ مسألة الأسفار الأربعة في السير والسلوك كانت مطروحةً قبل صدر المتألّهين وذات خلفيّة طويلة، غير أنّ جهود هذا الفيلسوف الرامية إلى التوفيق بين القضايا العقليّة والأسفار المعنويّة والمشاهدات الحضوريّة لم يسبقه إليها أحد[٢٧].

لو أنّنا طبّقنا هذا المنهج على كلّ المؤلّفات الإسلاميّة لما وجدنا سوى منتجات تلفيقيّة ومنقولات، والحال أنّ ملّا صدرا خالف الجميع بمقدار ما وافق الجميع، لأنّ نزعته عبر-مناهجيّة. ونحن إذ نشير إلى نموذج الحكمة المتعالية لا نقصد الإقامة عندها كنموذج للتفكير العَقَديّ المطلوب، بل نقف عند هذه الروح العبر-مناهجيّة التي أتقنتها، وعلينا أن نواصل إتقانها، وإلّا فإنّنا نجد خلافًا شرسًا بين ملّا صدرا وابن سينا في مباحث المعاد، كما خالف السهروردي وابن عربي نفسه في مسائل كثيرة.

---

(٢٦) السيّد كمال الحيدري، التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقرير جواد علي كسّار، الطبعة ٤ (دار فراقد للطباعة والنشر)، الجزء ١، الصفحة ٢٢٩.

(٢٧) غلام حسين الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزّالي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، الطبعة ١ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٥٥.

هنــا، يمكننا إقامــة مقارنة بـين العبر-مناهجيّة والحكمــة المتعالية علــى أرضيّة أخرى. لنأخــذ آراء ملّا صدرا بوصفه الممثّل الشرعيّ لهذه الحكمــة المتعالية، ولنأخذ آراء باساراب نيكولسكو التي تعتبر واحدةً من المساهمات الكبرى في العبر-مناهجيّة.

يصف نيكولسكو العبر-مناهجيّة وصفًا مرآويًّا، وذلك حينما يعتبر أن مرآة العبر-مناهجيّة توجَــد بين كلّ مجالات المعرفة ووراءها؛ فهي، بخلاف العالم الكلاسيّ التمثيليّ، عالم التجلّي. ويبني على المعنى الاشتقاقيّ لمرآة *mirare* اللاتينيّة بمعنى النظر بدهشة. ونيكولسكو هنا يؤكّد علــى أنّ مصــدر هذه الدهشة لا يمكن أن يأتي حدّ الناظر وحــدّ المنظور إليه؛ فلا مصدر لهذه الدهشــة إلّا بفعل اختراق الثالث المرفوع، أي شملــه وإثباته، ويستلهم فكرته من حكاية من **منطق الطير** الذي وصفــه الشاعر الفارسيّ العطّــار؛ عبور الطيور لوديــان يكتنفها الكثير من المهالــك والروائع، بحثًا عن السيمُرغ [الثلاثــون طائرًا]، وحين بلوغ وادي الحيرة – الوادي السادس – تندكّ الفروق ويتعذّر التمييز بين النقائض والأضداد، بين الليل والنهار أو الوجود والعدم، «وفي نهاية سفرها المرهق تجد الطيور مرآةً تستطيع فيها أخيرًا أن ترى وتعرف»[٢٨].

وتتأثّــر النظرة الشاقوليّــة للإنسان، وكذا المعرفــة بالحكمة المتعالية نفسهــا في أصولها المؤسّســة؛ فالإنســان جامــع لعوالم متعــدّدة، وهو حــدّ العبر-مناهجيّة الذاتيّــة، كما العالم متعــدّد النشآت وهــو حدّ العبر-مناهجيّــة الموضوعيّة. ووظيفة الحكمــة المتعالية، كوظيفة العبر-مناهجيّــة، هو تأليف الــذات بالموضوع وخلــق تناغم وتكامل بينهمــا. ولذا، فمن نظــر إلى الحكمة المتعاليــة من جانب التأليف المناهجيّ وغاب عنه جانب التأليف بين الذاتيّ والموضوعيّ، لن يستوعب الاثنين.

إنّ حقيقة الإنسان في نظر الحكمة المتعالية

> حقيقــة جمعيّــة، وحدتها كوحــدة العالم وحــدة تأليفيّة ذات مراتــب كثيرة متفاوتــة في التجرّم والتجسّــم والصفاء والكدر والنور والظلمة. وكما أنّ جملة العــالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف والخسّة، إلّا أنّ لها ثلاثة أجناس في كلّ جنس طبقات لا يحصي عددها إلّا الله[٢٩].

فتعدّديّــة الإنسان بحسب منازل المعرفة ثابتة في الحكمة المتعالية؛ لاسيّما حينما نقف على رأيها في نظريّة المعرفة التي جعلتها من جنس الوجود، والمعلوم من مقولة معلومه، وبتفاوت منازل

(٢٨) العبر-مناهجيّة، مصدر سابق، الصفحة ٨٢.

(٢٩) صــدر المتألّهين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، الطبعة ١ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، الصفحة ٦٢٠.

المعرفة نقف على تفاوت مناسب من منازل الوجود، من منطق ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣٠]. وليس المهمّ وراء القول باتّحاد العقل والعاقل والمعقول إلّا محاولة للتأكيد على هذه الحقيقة، وهنا يعلن صدر المتألّهين خلافه مع أكثر الحكماء والفلاسفة قبله، حينما يقول:

> ويظنّ أكثر العلماء وجمهور الفلاسفة بأنّ جوهر الإنسان واحد عند الجميع دون أيّ تفاوت، وهذا لا يصحّ عند أصحاب البصيرة [...] لأنّ مقام الروح وما فوقها من أسفل سافلين حتّى أعلى علّيين هي من درجات أفراد البشر ومقاماتهم ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[٣١]، وتكون هذه الدرجات للبعض بالقوّة، وللبعض الآخر بالفعل، وفي البعض مطويّة، وفي البعض الآخر منشورة[٣٢].

إنّ تعدّد مراتب الإنسان والعالم والمعرفة يتيح للحكمة أن تتعالى وللفكر أن يعبر. بين تعالي الحكمة والعبور بين المناهج وخلفها تناسب كبير، إن لم نقل إنّها محاولات الإنسان دائمًا للتحرّر من ضيق المعرفة إلى سعادتها. يقول باسراب نيكولسكو:

> هذا النطاق غيب au-delà-de بالنسبة إلى مستويات الواقع والإدراك، لكنّه غيب متّصل بها. إنّ نطاق المقاومة القصوى هو فضاء تواجد العبر–صعود trans-ascendance والعبر–نزول trans-descendance. هذا النطاق بما هو عبر–صعود متّصل بمفهوم التعالي الفلسفيّ [...] وهو بما هو تعالٍ متّصل بمفهوم المحايثة. وإنّ نطاق المقاومة هو في آن معًا تعالٍ محايث، ومحايثة متعالية[٣٣].

ويؤكّد نيكولسكو على أنّ «التعالي المحايث» يلحظ التعالي، بينما المحايثة المتعالية تلحظ المحايثة. والمناسب هنا للإشارة عند نيكولسكو، ليس هذين التعبيرين بل الأنسب هو تعبير القدسيّ من حيث هو الثالث المشمول الذي يصل بين التعالي المحايث والمحايثة المتعالية. فالقدسيّ، في نظره، «يسمح باللقاء بين الحركة الصاعدة والحركة النازلة للمعلومة وللوعي عبر مستويات الواقع ومستويات الإدراك». القدسيّ عند نيكولسكو هو المصدر النهائيّ لقيمنا بما أنّه يؤمّن لنا فضاء الوحدة بين الزمان واللازمان، بين السببيّ واللاسببيّ. إنّه - وهذا أجمل تعبير للعبر–مناهجيّة - أمر لا مندوحة عنه بالنسبة لحرّيّتنا ومسؤوليّتنا[٣٤]. هنا، تعانق العبر–مناهجيّة فكرة الأسفار، وجدل قوس النزول وقوس الصعود، فما نرومه

---

(٣٠) سورة الزمر، الآية ٩؛ وانظر، إدريس هاني، **ما بعد الرشديّة، ملّا صدرا رائد الحكمة المتعالية** (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ٢٠٠٠)، الفصل ٢، «المعرفة بوصفها عين الوجود»، الصفحة ٢٤٧.

(٣١) سورة الأنفال، الآية ٤.

(٣٢) صدر المتألّهين الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، دراسة وتحقيق أحمد ماجد (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٨)، الصفحتان ١٣٠ و١٣١.

(٣٣) **العبر- مناهجيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٨.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤٩ و١٥٠.

ليس عودًا لا يلحظ واقع المحايثة، بل هو عود مطعّم بخبرة من الكمالات، تجعل السفر بين الخلق والخلق قبل السفر سفرًا بغير حقّ، فإذا تحقّق السفر الرابع عبر الكمالات المقرّرة، كان السفر بين الخلق والخلق هذه المرة سفرًا بالحقّ.

لسنا، إذًا، متعمّلين في تقريب العبر-مناهجيّة للحكمة المتعالية على مستوى الموقف العامّ من المعرفة، ولسنا نحن من يريد جعل هذه الحكمة إحدى التعبيرات التاريخيّة عن العبر-مناهجيّة، بل، كما يبدو، إنّ العبر-مناهجيّة نفسها تستقي مقوّماتها من هذا العالم العرفانيّ الذي يشكّل عنصرًا حيويًا في هذه الحكمة. فالعطّار الذي يلهم نيكولسكو حكايةَ هذا المنطق إنّما يضعنا أمام حقيقة الأسفار العقليّة والسلوكيّة نفسها، من حالة العماء التي تندكّ عندها النقائض والأضداد، إلى حالة الصحو والرؤية؛ وحكاية المرآة حاضرة في الحكمة المتعالية.

يتحدّث ملّا صدرا عن تعدّد مرايا المعرفة التي تجتمع كأجزاء لتؤلّف النفس الكلّيّة؛ فمرآة هذه النفس الكلّيّة ذات شكل كرويّ يتمكّن من استيعاب كلّ العوالم والمديات المعرفيّة، وهو ينقسم على هذا الأساس إلى علوم متفرّقة، يشكّل كلّ منها قوسًا من تلك الكرة المرآويّة. وعليه، فكلّ علم نظريّ في حاجة إلى غيره، والحقيقة لا تنعكس إلّا إذا ظهرت صورًا متعدّدةً تناسب المطلوب الأصليّ، ويتمثّل بذلك بيتًا لشاعر فارسيّ:

حبيبي المقصود له مائة ألف مرآة  إلى أيّ مرآة يلتفت تظهر فيها الروح[٣٥]

(٣٥) صدر المتألّهين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاثة، مصدر سابق، الصفحتان ٢٢٧ و٢٢٨.

# المؤسّسة الدينيّة والدرس الفلسفيّ: اتّجاهات جديدة نحو الرفض والتحفّظ

حيدر حبّ الله[1]

بعد مرحلة شهدت فيها الفلسفة شيئًا من الإحيائيّة في الأوساط العلميّة والحوزويّة، فإنّ باب مناوءة الفلسفة والدرس الفلسفيّ لم ينغلق تمامًا. بل إنّ المرحلة الراهنة تشهد اصطفافًا جديدًا للتيّارات النصّيّة والسلفيّة (بالمعنى العامّ) يناوئ الاشتغال الفلسفيّ تأسيسًا على فهم خاصّ لعدد من المنقولات الحديثيّة. بيد أنّ المحاكمة المتأنّية لهذه المأثورات تدحض ما يُرتجى منها، وبعضُها ليس بموثوق أصلًا.

إنّ الدرس الفلسفيّ المرشّد يفتح أبوابًا جديدةً لتأويل النصّ الدينيّ وإعادة إنتاج معارفه. وعلى ضوء التحدّيات التي يواجهها الدين اليوم، لا مناص من الاستفادة من الفلسفة في منح المنظومة الدينيّة قدرة فهم السياقات الفكريّة الإنسانيّة المختلفة عنها ومحاورتها بجدّيّة.

**المفردات المفتاحيّة:** الدرس الفلسفيّ؛ الحوزة العلميّة؛ الفلسفة والدين؛ أصول الفقه والفلسفة.

## تمهيد

لا تزال الكثير من المعاهد الدينيّة والحوزات العلميّة عند المذاهب الإسلاميّة المختلفة تنظر بارتياب، أو بلا مبالاة وتحفّظ، إلى الدرس الفلسفيّ. لا بل قد عادت نغمة «من تمنطق فقد تزندق» إلى الواجهة في بعض الأوساط الدينيّة. حتّى إنّ هذا الأمر تسرّب إلى بعض البرلمانات في العالم الإسلاميّ، بتأثير من المدّ الدينيّ التقليديّ، وتزايدت المطالب بتعديلات لكتب الفلسفة المعتمدة في مناهج التربية والتعليم في الثانويّات أو إلغائها، كما حصل في الكويت مثلًا عام ٢٠٠٨. وما زلنا نشهد في بعض دول الخليج مدًّا هائلًا لحظر الدرس

(١) باحث في الحوزة العلميّة، قم.

الفلسفيّ، بحيث تغيب عن هذه البلدان، في الأعمّ الأغلب، نشاطات العقل الفلسفيّ إلّا تلك المنطلقَة من زاوية شخصيّة، أو نشاط مؤسّسيّ في المجتمع المدنيّ هنا أو هناك، وذلك على الرغم من وجود نخب مهتمّة وفاعلة في هذا المجال.

وقد لاحظنا مؤخّرًا في هذا السياق مواجهةً جديدةً قديمةً للدرس الفلسفيّ في بعض الحواضر العلميّة الكبرى التي تحتضن حوزات علميّةً عريقةً، حيث وُوجهت بعض المشاريع الفلسفيّة بروح الشكّ والريبة في محاولة لمنع نفوذ هذا الدرس إلى المؤسّسة الدينيّة في هذا البلد أو ذاك، إلى حدّ أنّ بعض الشخصيّات لا ترضى اليوم بصرف الحقوق الشرعيّة للذين يشتغلون بالقضايا الفلسفيّة، ولا يتعاطون البحث الفقهيّ والأصوليّ، مثلًا. وقد تعالت من جديد الأصوات التي تقول بأنّ الدين يعارض الفلسفة، وأنّ أهل البيت النبويّ والسلف الصالح قد صدر منهم ما يعارض هذا النهج في معالجة القضايا الدينيّة والفكريّة.

وليس هذا الوضع بالجديد على المؤسّسة الدينيّة. إذ لطالما كانت العلاقة بين الفقهاء والفلاسفة غير ودّيّة. إلّا أنّ الذي يسترعي الانتباه والملاحظة ويدعونا للحديث مجدّدًا عن هذا الموضوع، من باب التذكير لا أكثر، هو عودة هذا النمط من التفكير وبداية تنشّطه في داخل المؤسّسة الدينيّة من جديد بعد النهضة الكبرى التي شهدناها منذ الخمسينيّات مع شخصيّات أعادت الدرس الفلسفيّ إلى الواجهة وأولته أهمّيّته التي يستحقّها، مثل الإمام الخمينيّ والسيّد محمّد باقر الصدر والعلّامة الطباطبائي والشيخ المطهّري وغيرهم. وأعتقد أنّ الموقف الجديد من الفلسفة والعلوم العقليّة في المؤسّسة الدينيّة يُعدّ انشعابًا من النزعة النكوصيّة الارتكاسيّة الحرفيّة التي يشهدها العالم الإسلاميّ منذ أوائل التسعينيّات، والتي رفعت إلى الواجهة العقل السلفيّ، بمعناه العامّ، وأعادت تفعيله من جديد تحت شعار الخوف على الذات والخصوصيّة، والقلق على الهويّة والأنا الجماعيّة.

من هنا، أعتبر أنّ مُخاطَبي في هذه الوريقات المتواضعة هو المؤسّسة الدينيّة وشرائحها على اختلاف اتّجاهاتها المذهبيّة والفكريّة، إذ الدرس الفلسفيّ خارج هذا الإطار محكوم لوضع آخر ونهج بحثيّ مختلف. وأدعو المهتمّين بالدرس الفلسفيّ إلى التنبّه لهذا الوضع الذي ما يزال في بداياته. وذلك لممارسة معالجة هادئة ومنطقيّة له، حتّى لو كان بالنسبة إليهم بديهيًا جليًّا. كما يهمّني أن أشير إلى أنّ الدفاع عن الحضور الفلسفيّ في المؤسّسة الدينيّة لا يعني التبنّي الحرفيّ للمشهد الفلسفيّ الحاضر، حيث سيُلاحَظ أنّنا سجّلنا بعض الملاحظات العابرة على هذا المشهد.

## ١. الدرس الفلسفيّ في الحوزات العلميّة، ضرورات وحاجات

تجدر الإشارة بدايةً إلى ما أعنيه هنا من كلمة الفلسفة. إنّ الدرس الفلسفيّ في المعاهد والحوزات الدينيّة، كان له على الدوام شكل آخر غير الفلسفة بمفهومها العامّ المعاصر الذي نختاره هنا. فقد غلبت فلسفة الوجود على الفلسفة الإسلاميّة عمومًا، بل لقد كان الاهتمام بالمنطقيّات، التي تمثّل جانبًا من البحث المعرفيّ، أكبر في الأزمنة الماضية منه في العصور المتأخّرة. فقد طوّر ابن سينا منطق أرسطو، وخصّص في كتابه **الشفاء** أربعة مجلّدات كاملةً للقسم المنطقيّ بما يزيد عن مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، فيما لا نجد تطويرًا بهذا الحجم للبحث المنطقيّ منذ تلك العصور إلى يومنا هذا.

وقد طُرحت في البحث الفلسفيّ بعض قضايا علم المعرفة المعاصر، كما في الحديث عن الوجود الذهنيّ الذي يُخصّص عادةً للبحث في الجانب المفهوميّ والحكائيّ للصور الذهنيّة عن الواقع الخارجيّ، أو لدى البحث في بعض القضايا المتفرّقة مثل تكوّن الكلّيات، وأنواع المعقولات الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة وغير ذلك. إلّا أنّ الملفت أنّنا لم نشهد ظهور قسم علم المعرفة في الدرس الفلسفيّ إلّا مع الحكماء الثلاثة: الصدر والمطهّري والطباطبائي؛ على أنّ الأخير لم يُفرد في كتابَيه، **بداية الحكمة ونهاية الحكمة**، فصلًا لعلم المعرفة، رغم تجربته في هذا الموضوع في المقالات الستّ الأولى من كتابه **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، خلافًا للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي الذي أفرد الدرس المعرفيّ في القسم الثالث من كتابه **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، متقدّمًا بذلك خطوةً إلى الأمام على أستاذه الطباطبائي.

ولكنّ الفلسفة بقول مطلق، كما نراها، لا تختصّ بفلسفة الوجود، بل تعمّ فلسفة المعرفة أيضًا. يُضاف إلى ذلك ظهور مشهد الفلسفات المضافة في القرن الميلاديّ الماضي، مثل فلسفة الحقوق، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم، وفلسفة السياسة، وغيرها، والتي تمثّل فرعًا جديدًا هامًّا من البحث الفلسفيّ لم نعرفه سوى منذ بضعة عقود من الزمن بشكل جادّ. إذًا، فالمراد من الفلسفة هنا ما يشكل، من جهة، فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة، وما يستوعب، من جهة ثانية، كلًّا من الفلسفة المطلقة والفلسفات المضافة.

من هنا، يمكن الحديث عن مجموعة من النتائج الإيجابيّة المترتّبة على الدرس الفلسفيّ في الحوزات العلميّة، والتي تكشف ضرورته وأهميّته ومَديات الحاجة إليه، وأهمّها ما يلي.

## ١ . ١ . الوعي العقلانيّ للمعرفة والوجود

أولى النتائــج الإيجابيّة للدرس الفلسفيّ هو الفهم العقلانيّ للمعرفة والوجود، فإنّ الفهم في المنــاخ الدينيّ يقع على نحوَين: أحدهما الفهم التعبّديّ القائم على التسليم، وثانيهما الفهم الفلسفيّ القائم على التأمّل العقليّ والعقلانيّ. ويظهر نتيجة ذلك عقل فلسفيّ وآخر نصّيّ. فنجــد أنّ للفلسفــة والدراسات العقليّة عمومًــا دورًا بيّنًا في تكوين عقــل الإنسان وطريقة تفكــيره، ولا نستطيــع إلّا أن نسمّي ذلك «عقــلاً فلسفيًا» له خصائصــه وسماته وآليّاته في التعاطي مع العلوم والفنون.

وانطلاقًــا من ذلك، نجــد الدرس الفلسفــيّ، بالمعنى العــامّ للفلسفة، ضـرورةً استثنائيّةً للمعاهــد الدينيّة والحــوزات العلميّة، لأنّ هذا الدرس يساعد علــى تنشيط الفكر، وإنضاج تصوّرات العقــل الدينيّ عن العالم والإنسان والحياة. وقد لاحظنــا، بالتجربة الدينيّة، كيف ظهــرت بعض النتائــج السلبيّة في الفترات التي غاب فيها هــذا الدرس عن الحواضر العلميّة الدينيّة، ليحلّ مكانه الدرس الصوفيّ، أو الدرس النصّيّ.

ونقصــد بالدرس الصوفيّ النزعات الصوفيّة غير المرشَّدة بوعي منطقيّ. فعندما حُظرت الفلسفــة في العصــر الصفويّ، مثــلاً، أو في بعض فتراته على الأقلّ، ورحــل صدر المتألّهين الشــيرازيّ (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلميّة ليعيشــ فترةً في قرية نائية، كانت التيّارات الصوفيّة وحركــة الدروَشة تضرب في العمق المجتمعَ الإيرانيّ، بــل وتهزّ العاصمة الصفويّة نفسها (أصفهان)، لتُخيف الفقهاء وغيرهم.

إلى جانــب ذلك، فإنّ غياب الدرســ الفلسفيّ في تلك الفترة أفضــى إلى شيوع ظاهرة الــدوران حول الموروث في عمليّة استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة. فكثرت الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتصارعت المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالم أو ذاك. وليس في تصارعها هذا ضير، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتّى النفس الأخير، فدخل العقل والفكر في مدارات مغلقة ودار في حلقة مقفلة.

وعندمــا نتحدّث عن تيّــار نصّيّ، وآخر عقــلانيّ، فلا نعني بالعقــلانيّ سلب العقل عن النصّيّة الدينيّة، بل سلب محوريّته عنها، وثمّة فرق كبير بين الأمرَين.

يسعى العقل الفلسفيّ لفهم العالم والمعرفة فهمًا مباشرًا، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده في الغالب معتزًّا بجهوده، واثقًا من نفسه

وقناعاته، فاهمًا لما توصّل إليه. أما العقل النصّيّ فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة، بل عبر وسيط هو النصّ نفسه. فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى، أو النبيّ، أو غيرهما. فالثقة بصاحب النصّ – على أساس مفهوم العصمة مثلًا – ولنسمّه «الناصّ»، هي التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة.

وانطلاقًا من ذلك، تنفتح أمام العقل النصّيّ مساحة جديدة من المجهول؛ لأنّ بناء التصوّرات عن العالم على أساس الثقة هذه يعني الاستعداد لتبنّي تصوّرات عن العالم لم يتمّ فهمها بالمعطيات الذهنيّة، وإنّما بالمعطيات الموروثة. وانطلاقًا من القناعة بهذا الناصّ – وهي قناعة لم تنشأ بالضرورة من فراغ، بل نشأت من براهين تبرّر الوثوق به – ينشأ التصديق لهذا التصوّر أو ذاك، دون أن يتمّ إنتاجه ذاتيًا.

ومن هنا، يغدو العلم بمضمون النصّ ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساسًا في بعض الأحيان لدى العقل النصّيّ. أمّا العقل الفلسفيّ فهو على النقيض من ذلك. إذ بسعيه لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح لعدم العلم بصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصوّر ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم. ولا تساهم المجهولات لديه في بناء التصوّر، بل تساهم في نقصانه. فالعقل النصّيّ لا ينزعج من هذا «اللاعلم»، بل يُكمل بناء منظومته المعرفيّة اعتمادًا على الناصّ، فيما لا يمكن للعقل الفلسفيّ إكمال البناء دون توصّل مباشر للمعرفة.

إذًا، فالعقل النصّيّ يشيّد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدأين: أحدهما الثقة بالناصّ، وثانيهما الجانب غير المفهوم ولا المعقلَن من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدأين. أمّا العقل الفلسفيّ فيشيّد تصوّراته على مبدإ واحد، هو المعلوم الذي توصّل إليه لا غير. ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبّديّات مجال عنده، على خلاف العقل النصّيّ الذي يستسيغ وبدرجة عالية مقولة التعبّد بقول الغير، حتّى مع الجهل، دون أن يرى في ذلك أيّ منقصة.

واستتباعًا لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصّيّ قائمًا على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفيّ الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يتراءى من بعيد أنّ الفكر النصّيّ فكر غير عقلانيّ، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكنّنا نحلّل هذه الصورة، إذ إنّ سببها ما أشرنا إليه.

ونفهم من هذا كلّه أنّ الدرس الفلسفيّ يُنشّط البناء المعرفيّ الجليّ عند الإنسان، ويرفع من مجال ثقته بمعلوماته، ويُعقلِن عنده رؤيته للعالم والوجود والحياة، ويعطي للعقل مرجعيّته التي تكون له أوّلًا وبالذات.

وفي هذا العصر الذي نعيش، وهو عصر العقل والعقلانيّة (ولو كانت عقلانيّةً نقديّةً على الطريقة الكانطيّة)، يحتاج الدين إلى وعي عقلانيّ به، ويحتاج إلى تشريح عقلانيّ لمفاهيمه، كما يحتاج إلى إعادة تكوينه في عقولنا تكوينًا عقلانيًا قادرًا على فرض حضوره وتأثيره وهيمنته في المناخات التي لا تلتزم النصّ الدينيّ الخاصّ.

إذًا، الفلسفة بإمكانها أن توفّر لنا فهمًا عقلانيًا، والفهم العقلانيّ قادر على أن يمنح المنظومة الدينيّة المعقلَنة قدرة التأثير في السياقات الفكريّة المباينة، بحكم منطق العقل المشترك بين البشر.

لكن، على هذا الخطّ نفسه، نجد بعض مظاهر القلق. فإذا كان المفترض في البحث الفلسفيّ أن ينشّط الحركة العقليّة عند الإنسان، فإنّنا نجد، أحيانًا، أنّ واقع الدرس الفلسفيّ في بعض الأوساط الدينيّة يساعد على ظاهرة التقليد، نظرًا لما حيك حول الشخصيّات الفلسفيّة من طابع أسطوريّ. حتّى أنّ الباحث الفلسفيّ يجد نفسه غير واثق بعقله مهما قرأ في الفلسفة ما دامت مناهج التربية والتعليم في المجال الفلسفيّ تقوم على ترغيبه في الفهم بدل ترغيبه في النقد والتحليل، وإن كان الفهم ضرورةً مبدأيّةً للنقد والتحليل. وفي هذا السياق، نجد حالةً من الصنميّة التي أُحيطت بفلسفة الحكمة المتعالية حتّى صار نقدها عيبًا، أو مؤاخذةً، وصار خصومها سطحيّين بنظر أنصارها.

إنّ تقديم البحث الفلسفيّ لدارسي الفلسفة على أنّه قد أنهى مرحلة العقل المشّائيّ، وطوى صفحة الصراعات الفكريّة السابقة، فيه قدر من المبالغة من وجهة نظري الشخصيّة. وهي مبالغة تدفع الطالب للعلوم الفلسفيّة إلى التصديق بمضمونها بوصفها حقيقةً نهائيّةً، وربّما تكون قد سيقت أحيانًا بطريقة تهويل إعلاميّ يُستعان له بضخّ اللغة العرفانيّة المهيمنة على الجانب الشعوريّ في الإنسان.

إلى جانب ذلك، يؤخذ على الفلسفة الصدرائيّة أنّها أرادت، مشكورةً، أن تجمع بين الحقيقة والشريعة وبين العقل والقلب، لكنّ الذي حصل على مستوى التدوين أنّ المباحث العرفانيّة قد اختلطت بالمباحث الفلسفيّة، كما يُشَاهد ذلك بوضوح في كتاب **الأسفار الأربعة**. وهذه الظاهرة تثير قلقًا حقيقيًا عندما يتمّ تقديم القضايا العرفانيّة داخل البحث الفلسفيّ بصيغة العرفان النظريّ دون أن يتمّ تطويعها للنقد الفلسفيّ أحيانًا، الأمر الذي تنبّه له العلامة الطباطبائي بجدارة، فسعى لفصل العرفان عن الفلسفة على مستوى التدوين، كما في **بداية الحكمة** و**نهاية الحكمة** و**أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، وفي طريقته في **شرح الأسفار**، كما يشير إلى ذلك أستاذنا الشيخ جوادي آملي حفظه الله.

وفي السياق نفسه، نجد أنّه من الضروريّ تنشيط باب الاجتهاد في البحث الفلسفيّ والخروج من دائرة شرح المتون الفلسفيّة، ولو كان شرحًا محتويًا على تعليقات تبدي وجهات نظر شخصيّة. فأرفع دروس الفلسفة اليوم في الوسط الدينيّ، إلّا ما شذّ وندر، تتناول كتاب الحكمة المتعالية بالشرح والتعليق، وقلّما نجد طريقة البحث الخارج المتداولة في علم الفقه والأصول متداولةً في علم الفلسفة، حيث يستبدّ الأستاذ بتكوين الموضوع وعرضه، وربّما، أحيانًا، تقليب تصميمه العامّ. إنّ خروج الدرس الفلسفيّ من نطاق الشروح بهذا المعنى إلى المشاريع المستقلّة التي تفتح بشكل أكبر باب الاجتهاد سيمكّن الفلسفة، في العصر الراهن، من أداء دور إبداعيّ أكبر، بدل الدوران حول المتون فقط، بما يشبه طرائق التفكير النصّيّ بشكله التاريخيّ.

## ١. ٢. قدرة مواجهة التيّارات الجموديّة والحرفيّة والخرافيّة

هذا الأمر يمثّل، بدرجة ما، نتاجًا تلقائيًّا للعنصر الأوّل. فإنّ التيّارات الجامدة والسكونيّة والحرفيّة وتيّارات الخرافة والتهريج الفكريّ، يمكن مواجهتها تارةً من خلال النصوص نفسها بالقيام بعمليّات نقد سنديّ للنصوص، أو الكشف عن النصوص ذات الطابع العقلانيّ الطارد للعقل الخرافيّ؛ وتارةً أخرى من خلال عمليّات النقد المضمونيّ لعناصر الخرافة والحرفيّة.

وهنا، قد يكون الأمر متوفّرًا أحيانًا بصورة أفضل من النصوص نفسها؛ لأنّ النصوص الواردة في الروايات عن المعصومين قد اختلط فيها الغثّ والسمين. ومهما استطاع نقّاد الحديث والرجال أن يبذلوا من جهد مشكور في تحليل هذه النصوص، سندًا وصدورًا أو غير ذلك، فإنّهم لن يتمكّنوا من تنقيتها بشكل نهائيّ. ذلك أنّ المعايير الرجاليّة والسنديّة ليست معاييرَ حاسمةً في هذا الإطار، لاسيّما إذا بُني على أنّ مرجعيّةً مثل علم الرجال هي مرجعيّة تاريخيّة أيضًا؛ عنيت الاعتماد على مصادر الرجال الأولى كرجال النجاشي والطوسي، وفهرست الطوسي، ورجال الكشّي، وتهذيب المزّي، والجرح والتعديل للرازي وغيرها من مصادر السنّة والشيعة. فإنّ هذه المصادر مهما ارتقت لن تكون معصومةً عن الخطإ، كما لن تكون يقينيّةً وعلميّةً حاسمةً بالضرورة، الأمر الذي يُحوِجنا إلى عمليّات نقد للمتن وتمحيصه من زاوية عقلانيّة.

والفلسفــة توفّر بشكل كبير جدًّا هذا النقد في دائــرة عملها، وتُنجي من مهلكة اعتماد مرجعيّــات نصيّة فاسدة. وهذا ما لاحظناه في تجربة الشيخ المفيد والسيّد المرتضى مع بعض التيّــارات الحديثيّــة التي كانت سائدةً قبلهمــا، حيث كانا يصفان جماعــات الحديث بعدم الدقّة والوعي الكافي للنصوصــ، وأنّهم يسوقون في المجال العقديّ والوجوديّ النصوص بوصفها معطيات تعبّديّة صرفة، خالطين بين مجالات الشريعة والحقيقة.

وفي هذا السياق، نسجّل قلقًا إزاء ما يحدث في بعض الأوساط المشتغلة بالدرس الفلسفيّ أيضًــا تحــت تأثير المدّ النصّيّ الناشط في الفترة المتأخّرة في المحافــل العلميّة الدينيّة عند السنّة والشيعــة. وذلــك أنّه تمّ تجاهل عمليّات نقد النصوص، حتّــى إنّك تجد سباتًا في هذا المجال رغم ما يوفّره العقل الفلسفيّ المنفتح من إمكانات لممارسات نقديّة مضمونيّة للنصوص التي بــين أيدينا، ليميز الغثّ من السمين. وتجربة العلّامة الطباطبائي في تعليقاته على بحار الأنوار شاهد على هذه الحساسيّة المضاعفة في هذا المجال.

## ١. ٣. توفير الحركة التكامليّة في المعرفة والتغيير

نحــن نعلــم أنّ النصّ الذي تدور حوله حركة العقل النصّــيّ كان في الزمان والمكان. وهذه الزمكانيّة فيه بالنسبة لنا اليوم ماضويّة. بمعنى أنّ نصّ القرآن مثلًا، أو نصّ التوراة، نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إنّ الــدوران حــول النصّ الدينيّ الصــادر في الماضي سيُفضي، تلقائيًــا، إلى انشداد غير عــاديّ لما مضى. وحيث يمثّل النصّــ الدينيّ الأصليّ قمّة التطوّر المعــرفيّ في العقل النصّيّ، فهــذا يعني، غالبًا، أنّه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّمــا ابتعدنا عن المصدر الأصليّ. وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحداريّة عن الصيرورة التاريخيّة للإنسانيّة. فالأقرب لعصر النصّ أقــرب إلى المثال والأنمــوذج، فيما الأبعد على خلافه، أو، على الأقــل، على شكّ من أمره. حتّــى إنّك لا تكاد تستطيع القول إنّ هذا المتديّن المعاصر خير من ذلك الصحابيّ (العاديّ)، وكأنّ في هذا القول خطأ أو جريمة.

أمّــا العقل الفلسفيّ فــيرى، عادةً وليس دائمًا، أنّ الحال في تطوّر؛ لأنّ بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفيّ، ممّا يمنح العقل تحسّنًا في أموره.

لكن، وعلى أيّ حال، تغدو المثاليّة الماضويّة في العقل النصّيّ، أحيانًا، سببًا لرغبة جامحة في الاستنســاخ الحرفيّ. لهذا نجد نحوًا مــن التماهي مع الماضي حتّى في شكلانيّات الأمور

ونمـط الحيـاة وأسلوب العيش، وذلك تعبيرًا عن إيمان صادق بـأنّ في ذلك مقاربةً للأنموذج الأعلـى. ومن هنـا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفيّة والحرفيّـة، فنجد ركودًا في الحياة، وجمودًا في صورتها، وخوفًا من التغيير، وقلقًا من حصول تبدّلات.

وعلى العكس من ذلك، نجد العقل الفلسفيّ، أحيانًا، مندفعًا للتغيير والتحوّل والصيرورة ونحوِ ذلك، حتّـى كأنّه ينكر، أحيانًا، القديم لقِدَمه ويأخذ بالجديد لجدّته، وكأنّ قِدَم فكرة يُبطل مفعولها، أو كأنّ المفاهيم تبلى جميعها بمرور الأيّام.

## ١. ٤. توفير القدرة الدفاعيّة للدين

يُمكـن للفلسفة أن تحقّق دفاعًـا حسنًا عن الدين، بوصفه ظاهرةً فطريّةً وسط ساحات فكريّة لا تؤمـن بمرجعيّـة النصّ، وذلـك بعد أن يؤمن بـه الفيلسوف كتحقيق لصـورة ميتافيزيقيّة عـن العالم. وهذا ما لاحظناه مع تجربة الحكماء الثلاثـة المتأخّرين وجيل تلامذتهم المشتغلين بالدرس الفلسفيّ، عنيت العلّامة الطباطبائيّ والشيخ الشهيد المطهّري والسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر.

مـن جهـة ثانية، إنّ هذا الأمر يفضي إلى نتائج غير حسنـة، وينبغي الحذر منها. ذلك أنّ القـدرة الدفاعيّة التي تتمتّع بها الفلسفة اليـوم، والسياقات التاريخيّة لنشاطها الدفاعيّ هذا في القـرن العشرين بالخصوص، يؤدّي إلى الخشية مـن تحوّلها إلى سياج يُحبَس داخله العقل الفلسفـيّ الذي يفترض به، من حيث كون هـذا العلم هو أب العلوم وأمّهـا وأسبقها كما يقولون، أن يكـون سابقًا على الاعتقاد الدينيّ. فأن تكون فيلسوفًا يعني أنّك لست بحاجة إلى تديّـن خاصّ. لكـنّ التديّن يحتاج اليوم، دفاعيًّا، إلى الفلسفـة التي تمكّنه من الوصول إلى نتائج مفيدة. ولا نقصد هنا جعل علم الفلسفة كلاميًّا (لأنّنا ننتصر لفلسفة علم الكلام)، وإنّما نتكلّم على إمكانيّة متوفّرة للدين في توظيف الفلسفة، في الجملة، لقيمه ومبادئه.

## ١. ٥. امتلاك قدرة فهم الآخر

إنّ المدارس الفكريّة القائمة اليوم في العـالم لا يمكن فهمها بدون فهم الجذور الفلسفيّة التي قامـت عليهـا. فحتّى لو اتّخذ الإنسان موقفًا سلبيًّا من الفلسفة فلا بدّ له من درسها وفهمها مقدّمـةً، على الأقلّ، لفهم المشهد الفكريّ القائم في العـالم، ومن ثمّ يغدو الدرس الفلسفيّ حاجـةً أساسيّةً في اللحظـة التاريخيّة، وفي تحقيق المعاصرة التي يريدهـا عالم الدين والمثقّف المسلم على السواء. ويذكّرنا هذا بقولة من قال: «إنّ نقد الفلسفة يحتاج إلى الفلسفة».

ولكـن، وبمناسبة الحديث عن الآخر الفلسفيّ، أجد مـن المناسب التنويه بأنّ الفلسفة لمّا كانـت أسبق العلـوم، وكلّ العلوم محتاجة إليهـا، فهذا معناه أنّ نسبة الباحـث الفلسفيّ إلى جميـع الاتّجاهـات الفلسفيّة والدينيّـة نسبة واحـدة. لأنّ هذه هي منطقيّـة مكانة الفلسفة وموقعهـا المعرفيّ، ومـؤدّى هذا الأمر ضـرورة تقديم مناهج خاصّـة في التربية والتعليم في المجـال الفلسفيّ تفترض أنّ الاتّجاهات جميعها محترمة منطقيًا حتّى يثبت بطلانها. ومن ثمّ لا معنًـى للتغييب في الدرس الفلسفـيّ؛ لا التغييب على أساس حضـاريّ كتغييب الفلسفة الغربيّة هنا تارةً، والشرقيّة هناك تارةً أخرى، ولا التغييب على أساس دينيّ، كتغييب الفلسفة الإسلاميّـة في الوسط المسيحيّ، مثلًا، وبالعكـس، ولا على أساس مذهبيّ كتغييب الفلسفة الصدرائيّة لانتماء أبرز رجالها إلى المذهب الإماميّ، ولا على أساس قوميّ كتغييب الفلسفة السينويّـة في العالم العربيّ، أو الفلسفة الرشديّة في شـرق العالم الإسلاميّ. فإنّ مناهج التربية والتعليـم التي تقوم علـى تدريس مدرسة فلسفيّة واحدة فقط لا تنتـج عقلًا فلسفيًّا بقدر ما تنتج نزعةً كلاميّةً وفئويّةً في الدرس الفلسفيّ.

## ١. ٦. توفير فهم جديد للنصوص المقدّسة

هنـاك تناسب طـرديّ في تكوين صور جديدة عن معـاني النصوص الدينيّـة بين الخلفيّات المعرفيّـة لقـارئ النصّ وبين تفسير النصّ بأسلوب ونهج مختلفَين. فـإذا انفتح العقل المفسّر للنصّ الدينيّ على أرضيّات المعرفـة الفلسفيّة فهذا معناه أنّه توفّر على خلفيّة معرفيّة جديدة في فهـم العـالم والوجود والمعرفة والإنسـان، الأمر الذي يوفّر له قـدرةً جديدةً على مقاربة النصوص من زاويـة لم تكن متوفّرة له مـن قبل. وهذا الكلام يقع بصـرف النظر عن مدى صوابيّة الفهم الجديد وعدم صوابيّته، فإنّ الكلام هنا هو فقط على أنّ الخلفيّة الفلسفيّة توفّر إمكانيّة خلق فهم جديد، أمّا مدى صحّة هذا الفهم الجديد فهو أمر تابع لقواعده وشواهده ومعطياته. ومن ثمّ يمكن لمن يريد أن ينتقد أسلوبًا خاصًا في فهم النصوص الدينيّة يراه تأويلًا غير مبرّر.

وأكتفي بهذه المصالح النوعيّة العامّة، لأعرّج على الهواجس والموانع من الدرس الفلسفيّ عند بعض التيّارات الدينيّة اليوم من التفكيكيّين الخراسانيّين وغيرهم.

## ٢. مواقف التحفّظ من الدرس الفلسفيّ في الوسط الدينيّ، تحليل المنطلقات ونقدها

ينطلق المتحفّظون من الدرس الفلسفيّ في الوسط الدينيّ من مجموعة أسباب تخلق عندهم الهواجس إزاء هذا الحقل المعرفيّ، وأقف هنا عند مبرّرَين اثنَين أكتفي بهما.

### ٢. ١. الفلسفة والمخاطر على الهويّة العقديّة والدينيّة، هاجس الانحراف والضلالة

أوّل ما نطلّ هنا نجد أحد أبرز هذه الهواجس، وهو هاجس الضلال والترويج للانحراف العقديّ، حيث يتبنّى هذا الهاجس في الغالب التيّار الحديثيّ والفقهيّ، أي تيّار الاشتغال على النصوص الدينيّة. إذ يرى هؤلاء أنّ الدراسات الفلسفيّة تحوي الكثير من الأفكار التي تتنافى مع العقائد الدينيّة، من نوع الحديث عن المعاد الروحانيّ دون الجسمانيّ، وكذلك مسألة العلم الإلهيّ بالجزئيّات، وقضيّة قِدَم العالم باستبدال الحدوث الزمانيّ بالحدوث الذاتيّ والإمكان الماهويّ، أو باستبدالهما معًا بالإمكان الوجوديّ الفَقريّ. وقد يحصل أنّ الفقيه، أو المحدّث، أو المفسّر، يحمل صورةً عن موضوع فلسفيّ لا يرى أصحابه أنّه كذلك، مثل تصوّر بعضهم الضرورة القائمة بين العلّة والمعلول والتي يتحدّث عنها الفلاسفة، بمعنى الحتميّة والجبر الذي يتنزّه عنه الباري تعالى، أو الاعتقاد بأنّ نظريّة التشكيك الخاصّيّ في الوجود، التي تبنّتها الحكمة المتعالية تعني عين نظريّة وحدة الوجود والموجود المستوحاة من ظاهر كلام بعض المتصوّفة، والمؤدّية - من وجهة نظرهم - إلى الكفر لإنكارها الثنائيّة بين الخالق والمخلوق والكثرة الحقيقيّة في العالم.

ويتخطّى هذا الفريق هذا النوع من الهواجس ليرى أنّ محاولات بعض الفلاسفة التوفيق بين العقل والنصّ هي محاولات تطويعيّة تلاعبت بالنصوص الدينيّة وتحكّمت بها، وأنّ ما قدّمته مثل الفلسفة الصدرائيّة من توفيق بين الشريعة والحقيقة والطريقة لم يكن سوى تلاعب بالنصوص وتأويلها بطريقة لا تخضع حتّى لقواعد المجاز الاعتزاليّة.

هذا الأمر جرّ قلقًا كبيرًا بين الفقهاء والمحدّثين وخشيةً من تنامي النزعات الفلسفيّة التي تتحرّر من النصوص عبر مرجعيّة العقل من جهة، وقواعد التأويل الإفراطيّ من جهة ثانية، ومن ثمّ يصبح الدين بأجمعه عرضةً للخطر.

وإذا أقحمنا اتّجاهات الفلسفة الغربيّة ذات الطابع المعرفيّ وغيره، وأخذناها بعين الاعتبار سيكون المشهد أكثر مأساويّةً، حيث ستظهر نزعات الشكّ والسفسطة بأشكالها الحديثة في الغرب، وسيتمّ تعريض ثقافتنا وشبابنا لتأثيرات الفكر الغربيّ الذي بات يرى الميتافيزيقا نفسها غير قابلة للإثبات مع عمانوئيل كانط، أو يراها قضايا غير ذات معنًى، ولا تقبل الصدق والكذب مع المفكّرين الوضعيّين. بل الأخطر من ذلك هو المناهج المنطقيّة الحديثة التي أطاحت بقواعد اليقين حتّى في العلوم نفسها، وحوّلتها إمّا إلى قواعد ترجيح معرفيّ فقط، أو إلى مجرّد سيكولوجيّات لا تحكي عن الواقع بأمانة كما قدّمها لنا ديفيد هيوم، بما فيها مناهج التجربة والاستقراء.

لعلّ هذه أخطر إشكاليّة تعتقد بها التيّارات النصّيّة في الأوساط الدينيّة إزاء الحقل الفلسفيّ، ومن الضروريّ لنا التفكير فيها بتأنّ ورويّة وعدم الاستهانة بها.

## ٢. ٢. وقفات مع دواعي القلق الدينيّ

أمام هذه الصورة نجد أنّه بالإمكان التأمّل في هذا الأمر وتحليله أكثر عبر مجموعة نقاط:

أوّلًا، ليس هناك علم لا يترك تأثيرات سلبيّة هنا أو هناك، لا سيّما العلوم الإنسانيّة المتّصلة في موضوعاتها بالمجال الدينيّ. فإذا كنّا نريد التحفّظ على كلّ علم يترك أثرًا سلبيًّا هنا أو هناك فهذا يعني التحفّظ على مجمل العلوم الإنسانيّة، مثل علوم النفس (فرويد أنموذجًا) والاجتماع واللسانيّات والتاريخ وغيرها. فإنّ هذا هو الوفاء الحقيقيّ لطبيعة الهاجس المشار إليه، والمفترض اعتبار جميعها ملوّثات عقديّةً أو فكريّةً ينبغي التنزّه عنها. ولا نجد في الوسط المتحفّظ مثل هذا الموقف المتشدّد إلى هذا الحدّ من سائر العلوم الإنسانيّة، وربّما يكون ذلك بسبب عدم ممارسة هذه العلوم تهديدًا جدّيًّا للفكر الدينيّ الرسميّ، ولو من وجهة نظر أنصاره.

إنّ التداعيات السلبيّة لعلم من العلوم لا تقف عند حدود العلوم الإنسانيّة العقلانيّة، بل تمتدّ إلى العلوم الدينيّة نفسها والقائمة على النصوص أو ما هو في قوّتها من وجهة نظر النصّيين. فنحن نجد أنّ الكثير من التيّارات الفقهيّة والحديثيّة والتفسيريّة يتمّ التعاطي معها من موقف التحفّظ والرفض وتهمة الابتداع. فيما لا نجد الفقهاء، رغم ذلك، يتعاملون بسبب هذا الأمر مع مجمل علم الفقه بأنّه علم بِدْعِيّ ضالّ. وهكذا الحال في علم أصول الفقه، حيث جاءت الكثير من التعليقات النقديّة عليه، حتّى رأى بعضهم أنّ له ضررًا كبيرًا على المصادر

الدينيّة الأصيلة. ومع ذلك ظلّ هذا البعض، مثل السيّد عبد الأعلى السبزواري، مؤمنًا بهذا العلم، وفي الوقت عينه داعيًا إلى تهذيبه وتشذيبه لرفع المشكلات التي يواجهها.

إنّ الجمع بين عناصر الضرورة في الدرس الفلسفيّ، والتي أشرنا إليها آنفًا من جهة، والمخاطر التي تنجم أحيانًا عن الشغل الفلسفيّ من جهة ثانية، لا تدفع إلى شطب هذا الحقل المعرفيّ، وإثارة الزوابع ضدّه، والتحذير منه، والمنع من تدريسه في بعض الحوزات والمعاهد الدينيّة، بقدر ما يستدعي تبنّي خيار الدرس الفلسفيّ من حيث المبدأ، ثمّ القيام بمحاولات تصحيح تدفع هذا الدرس لتصويب مقولاته وتصحيح منهاجيّاته في البحث العلميّ بما يتوافق مع الدين، ومع البعد العلميّ للفلسفة معًا.

ثانيًا، يبدو لي أنّ المنهج الأخباريّ وتيار المحدّثين كان أكثر وفاءً لأفكاره من هذه الناحية. فقد رفض علم أصول الفقه، وإن لم يكن رفضه له مُنطَلقًا، بالضرورة، من البعد الفلسفيّ الذي نتحدّث عنه، بل من الازدواجيّة التي يبدو لنا أنّها تسيطر على التيّار الأصوليّ في المعاهد الدينيّة التي تحكم المؤسّسة الدينيّة في الوسط الشيعيّ اليوم. وذلك أنّ الجميع يعلم مقدار النفوذ الذي تتمتّع به الفلسفة ومقولاتها في علم أصول الفقه، بشكل مباشر أو غير مباشر، مثل مباحث اعتبارات الماهيّة والمشتقّ والعقل العمليّ، وكيفيّة استفادة الأصوليّين من قواعد الفلسفة وقضاياها في مثل مباحث مقدّمة الواجب، والمفاهيم، واجتماع الأمر والنهي، والوجوب التخييريّ، وبعض تفصيلات مباحث الاستصحاب.

وقد رأينا، مثلًا، أنّ الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ)، صاحب **كفاية الأصول**، قد استقدم للدرس الأصوليّ مجموعة قضايا فلسفيّةً لأوّل مرّة، ربّما يكون منها قاعدة الواحد بصياغاتها[٢]. ومن يراجع الدرس الأصوليّ منذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) إلى يومنا هذا يرى كم سيطرت الذهنيّة الفلسفيّة والمنطقيّة على آليّات الشغل الأصوليّ، بل نحن نجد الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) يضع مقدّمات منطقيّةً وعقليّةً في بداية كتابه **زبدة الأصول**[٣]، متابعًا في ذلك الشيخ أبا حامد الغزّالي (٥٠٥هـ)[٤]. والسؤال هو: إذا كانت الفلسفة لعنةً من اللعنات التي يجدر الابتعاد عنها، فما هي هذه الازدواجيّة التي وقع فيها بعض الفقهاء والأصوليّين؟ فهم من ناحية يعيشون البحث الفلسفيّ في غير موقع من مواقع درسهم الأصوليّ بل والفقهيّ،

(٢) انظر، على سبيل المثال، الخراساني، **كفاية الأصول**، الطبعة ٥ (قم: نشر جامعة المدرّسين)، الصفحتان ١٤١ و٢٠١.

(٣) انظر، البهائي، **زبدة الأصول**، تحقيق فارس حسّون كريم، الطبعة ١ (نشر مرصاد، ١٤٢٣هـ)، الصفحات ٣٩ إلى ٥٢.

(٤) انظر، الغزّالي، **المستصفى من علم الأصول**، تقديم وضبط وتعليق محمّد إبراهيم رمضان (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم)، الجزء ١، الصفحتان ١٣٠ و١٣١.

ومـن جهة ثانيـة يتحفّظ بعضهم على هذا العلم أساسًا. إنّ هذا يعني أنّ بالإمكان الجمع بين هـذا العلم وتجنّب محاذيره المفترضة من جهة أخـرى، وبهذا ترتفع حالة الازدواجيّة القائمة في هذا المجال.

ولـو أردنا الاستغراق أكثر في هذه النقطة، لكان من المناسـب أن نشير إلى أنّ المشتغلين بالبحث الفلسفيّ يعيبون على بعض الأصوليين وقوعهم في أخطاء حادّة في نطاق توظيفهم المفاهيـم الفلسفيّـة في الدرس الاجتهاديّ. إذ يـرون أنّ عدم درسهم بشـكل منظّم للعلوم الفلسفيّـة أفضـى إلى وقوعهـم في أخطاء في الفهـم انعكست سلبًا علـى نتائج ومعطيات البحـث الأصوليّ الذي استخدم هذه القواعد الفلسفيّة. فهنـاك من آخذ المحقّق الخراساني علـى توظيفـه قاعدة الواحـد في مباحث موضوع العلـم، حيث رأى أنّ هـذه القاعدة إنّما تصدق في الواحد الحقيقيّ، لا الواحد العنوانيّ غير الحقيقيّ(٥).

وهذا يعني أنّ الدرس الأصوليّ نفسه بات بحاجة إلى المزيد من التعمّق في الدرس الفلسفيّ حـذرًا من الوقوع في أخطـاء اجتهاديّة، خصوصًا أنّه مبنيّ على هذا المنهج في التفكير. ولو أخذنـا بوجهة نظر بعض الفلاسفة المتأخّرين مثل العلّامة الطباطبائي، والمحقّق الأصفهاني، والشيخ المطهّري، والدكتور عبد الكريم سروش، فإنّ بنية علم الأصول بشكلها الحالي عارية عـن الصحّة، لأنّها تقوم على الخلط الخطير بين القضايـا الحقيقيّة والقضايا الاعتباريّة، وهو أمـر لا بدّ من معالجتـه في البحث الفلسفيّ في المرحلة الأسبـق لتحقيق قيامة صحيحة لعلم الأصول والاجتهاد نفسه.

ثالثًـا، يبدو لي أنّ ظهـور جيل، بعد صدر المتألّهين الشـيرازي (١٠٥٠هـ)، من الفقهاء والأصوليّين الفلاسفة، يمكنه أن يقدّم شاهدًا تاريخيًّا واقعيًّا على إمكانيّة التوفيق بين المسارَين. ومهمـا قدّمنا من ملاحظات على هذا أو ذاك، فالمحقّق الأصفهاني (١٣٦١هـ) كان واحدًا مـن أبرز فلاسفـة الأصوليّين وأصوليّـي الفلاسفة في القرن العشرين، وقـد قدّمت دراساته ونتائج أفكاره مثالًا للفقيه المتحفّظ على النصوص ومعطياتها من جهة، وللفيلسوف الناشط في التحليل العقليّ من جهة ثانية. ولنذكر، أيضًا، العلّامة الطباطبائي أكبر أعلام الفلسفة في

(٥) انظـر، الأصفهـاني، **نهايـة الدراية**، الطبعـة ١ (إيران: انتشـارات سيد الشـهـداء، ١٩٩٥)، الجزء ١، الصفحـة ١٣؛ وانظر، البجنوردي، **منتهى الأصـول**، الطبعة ١ (إيران: مؤسسة نشر آثـار الإمام الخميني)، الجزء ١، الصفحة ٥٤؛ وانظر، محمّد باقر الصـدر، **دروس في علم الأصـول** (بيروت: دار الكتاب العربـي)، الجزء ٢، الصفحة ١٣؛ وانظر، محمّـد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق غلامرضا الفيّاضي، الطبعة ٢ (قم: مؤسسه آموزشى وپژوهشـى امام خمينى)، الجزء ٢، «أقسـام الواحد»، الصفحات ٥٣٣ إلى ٥٣٨.

القرن العشرين، ومهما اختلفنا معه في تفصيل هذا التفسير لهذه الآية، أو تلك، فلا نستطيع التشكيك بأنّه كان رجلًا متديّنًا، ومفسّرًا قرآنيًّا فذًّا، وقدّم فلسفةً متديّنةً مؤمنةً، خدم من خلالها، كما يظهر من كتابه **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الفكر الدينيّ بما لم يستطع الكثير من النصّيّين فعله. وهكذا لو أخذنا فيلسوفًا آخر مثل السيد محمّد باقر الصدر، فإنّنا نجده يقدّم، بعد **فلسفتنا**، أطروحة **الأسس المنطقيّة للاستقراء** مقتربًا فيها حتّى من الأنموذج الغربيّ في التفكير المنطقيّ. ومع ذلك لم يخرج عن قواعد الذهنيّة الفقهيّة والأصوليّة الحاكمة للمؤسّسة الدينيّة. وهذا يعني التمكن التاريخيّ من توفير أنموذج للدرس الفلسفيّ لا يخلق قلقًا على القيم والعقائد الدينيّة. فلماذا لا تكون هذه الشواهد التاريخيّة دليلًا على إمكانية الجمع بين الدرس الفلسفيّ والفكر الدينيّ؟

رابعًا، كانت ملاحظاتنا السابقة قائمةً على التسليم بمنهج التفكير الذي اعتمدته هواجس العقل الدينيّ. لكنّنا الآن نريد تفكيك المشهد أكثر من زاوية مبادئه الفكريّة لنحاكم منطق التفكير الرافض للدرس الفلسفيّ محاكمةً معرفيّةً علميّةً. إنّ الفلسفة على قسمَين: فلسفة وجود وفلسفة معرفة. وإذا استبعدنا الآن الفلسفات المضافة، فإنّ فلسفة المعرفة تخوض في مناهج التفكير وأصوله ومنطلقاته؛ إنّها تقترب من الدرس المنطقيّ، وتشتغل على أخطر قضيّة في التفكير، وهي تحليل بنية الجهاز الإدراكيّ للذهن البشريّ. ونحن نعرف أنّ هذا النوع من الفلسفة يسبق كلّ تفكير بشريّ، فهو متعال عن الأديان والمذاهب والفرق والأوطان، ولا يصحّ أيّ تفكير بشريّ قبل أن يأخذ شرعيّته واعتباره المنطقيّ من هذا الدرس المعرفيّ. وأمّا فلسفة الوجود فهي الحاكمة في قواعد الوجود العامّة لتدخل من هذه الزاوية إلى الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وتبحث في أصل الوجود ومبدئه وهو الباري تعالى.

بناءً عليه، تظهر أمامنا أسئلة تحتاج إلى أجوبة منطقيّة: كيف يحقّ للفقيه أو الأصوليّ أو المحدّث أو المفسّر، موضوعيًّا، أن يتوصّل إلى نتائج في مجال عمله دون أن يكون قد حسم خياراته في السبل الموصلة إلى النتائج؟ وإذا كان علم الفقه الإسلاميّ قد احتاج إلى منطقه الخاصّ الذي ظهر فيما بعد مدوّنًا على شكل علم أصول الفقه، فإنّ ذلك يؤكّد أنّ العلوم الدينيّة برمّتها تحتاج إلى منطقها العامّ الذي تتولّاه مباحث فلسفة المعرفة والدرس المنطقيّ الخاصّ المنبثق منها. وإذا قال لنا العالم الدينيّ إنّ أصوله المنطقيّة بديهيّة، وأراح نفسه من التفكير بها بهذه الحجّة المتداولة، فإنّه من اللازم تذكيره بأنّ هذا الافتراض يتعامى عن المشهد الصاخب في الفكر البشريّ منذ قرون، والذي أجهد المفكّرين والعلماء في الغرب والشرق في محاولة التوصّل إلى نتائج بشأنه. فقضايا فلسفة المعرفة تعقّدت أكثر ممّا نتصوّر

جميعًا، لا سيّما بعد أن دخلتها الكثير من نتائج دراسات علم النفس والفسلجة، فكيف يحقّ لنا تبسيط كلّ هذا المشهد المعقّد بافتراض البداهة، وأنّ الآخرين قد وقعوا في الشبهة المقابلة للبديهة؟

ولو تخطّينا فلسفة المعرفة إلى فلسفة الوجود فلن يكون الأمر أسهل، ذلك أنّه لم يتّضح، بشكل حاسم، كيف تمكّن العقل الدينيّ من الاحتفاظ بعلم الكلام بوصفه نشاطًا عقليًّا دفاعيًّا، واعتبر قضاياه سابقةً من الناحية المنطقيّة على الدرسَين الأصوليّ والفقهيّ، فضلًا عن الحديثيّ والتفسيريّ، وفي الوقت عينه هاجم علم الفلسفة، مع أنّ العلمَين يشتغلان على ملفّ متقارب، ويبحثان في موضوعات متقاربة نسبيًّا. حتّى إنّ جملة من الكتب الكلاميّة، ككتاب **تجريد الاعتقاد** لنصير الدين الطوسي وشروحه، تناولت المباحث العامّة للوجود في فصولها الأولى. وإذا كان التمييز بينهما مع اعتمادهما المنهج العقليّ هو في الغايات التي يقدّمها المتكلّم لعمله، وأنّه تبيين المعارف الدينيّة والاستدلال عليها والدفاع عنها، فيما يقدّم الفيلسوف نفسه متعاليًا عن هذا الحصار الخاصّ في الأهداف، فإنّ هذا لا يجعل الفلسفة علمًا منبوذًا، بل يفترض أن يعطيها قيمةً معرفيّةً مضافةً، من حيث إنّ نتائجها تسعى للاقتراب من الموضوعيّة غير المنحازة، ولو على مستوى الشعار المعلَن، فيما علم الكلام غارق في الإسقاطات والتأويلات التي تضعه أمام سؤال الشرعيّة المعرفيّة.

خامسًا، إذا كان علم الكلام هو العلم المتكفّل بالردّ والدفاع عن القضايا الدينيّة، فإنّ تطوّراته باتت عاجزةً عن ردّ الإشكاليّات الحديثة والمعاصرة، وكما احتاج الدرس الكلاميّ في القرون السابقة، لكي يشيد هيكله العظميّ العقليّ، إلى علم الفلسفة، فحصل التقارب في عصر الخواجة نصير الدين الطوسي والفخر الرازي بينهما، كذلك يحتاج علم الكلام اليوم إلى هذا التقارب بدرجة أكبر. والسبب في ذلك أنّ الفلسفة شهدت، شرقًا وغربًا، نموًّا كبيرًا في القرون الأربعة الأخيرة، فيما شهدنا تراجعًا كبيرًا للدرس الكلاميّ بإقرار المتكلّمين أنفسهم، إلّا ذاك المنشغل بالخلاف المذهبيّ في قضايا الإمامة والتاريخ. وهذا معناه أنّه بات من الصعب على علم الكلام أن يكون جاهزًا، بعُدّته المعرفيّة والعقليّة التي تعود إلى حدود ستّة قرون مضت، للدفاع العقليّ عن الدين في مواجهة الإشكاليّات النقديّة الجديدة إذا لم يستعن مرّةً أخرى بعلم الفلسفة الذي سبقه في هذا الموضوع، ويعيد إنتاج تجربة نصير الدين الطوسي في هذا المجال.

وإذا كان هـذا هـو واقع الحال، فكيف ندعـو إلى مفاصلة بين العلمَـين ونرفقها برفض أحدهمـا والتحذيـر منه، في وقت يكـون علم الكلام نفسـه فيه أحوج ما يكـون للدرس الفلسفيّ؟ وكيف يصحّ بعد ذلك أن نعتبر الدين والرسالة المحمّديّة قد جاءا لإبطال الفلسفة بمعناها الواسع، كما يُنقل عن المحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسن النجفي(٦).

## ٢. ٣. المنطلق النصّي لحظر الفلسفة والدراسات العقليّة

المنطلـق الثاني الذي قد يتحرّك مـن خلاله بعض الرافضين اليوم للدرس الفلسفيّ، هو عبارة عن مجموعة من الأحاديث الشريفة تدلّ على أنّ النصّ الثاني كان معارضًا للحركة الفلسفيّة. إنّ بعض الأحاديث المنقولة عن أهل البيت النبويّ والسلف الصالح تقف من الفلسفة موقفًا رافضًا لها ومحذّرًا من الجماعات المنتسبة إليها.

ومن الضروريّ تفكيك هذا المستند، سواء لغرض نقديّ وفقًا لأسس الرافضين للفلسفة، أم لغرضـ توفيقيّ، لأنّ الاتّجـاه الفلسفيّ الذي يدّعي التوفيق بين العقل والنقل مُطالـب، من حيث تديّنه، بتقديم أجوبة على هذه النصوص الحديثيّة حتّى يكمل خطوته في عمليّة التوفيق والمصالحة، وإلّا فسيبقى النصّ الثاني معارضًا للدرس الفلسفيّ مُفسدًا أيّ محاولة صلح.

وإذا أردت الابتعاد عن مواقف السلف، غير النبيّ وأهل بيته وأصحابه، باعتبار مواقفهم اجتهـادات لا مُلزم فيها، فإنّنا نعثر على مؤشّرَين لرفضـ الفلسفة في النصوص ذات الطابع الدينـيّ. أحدهمـا المنقول عن بعض أئمّـة أهل البيت في هذا المجـال، وثانيهما ما نجده في بعض الكتب التي ألّفها أصحاب أهل البيت في الردّ على الفلسفة، بما يعطي إيحاءً بأنّ المناخ المحيـط بأهل البيت النبويّ كان معارضًا للتيّار الفلسفيّ الذي عرف بداياته في القرن الثاني الهجريّ. إذًا، فنحن أمام مشهدَين نحتاج لتفكيكهما.

أمّا علـى مستوى النصوص الحديثيّة، فنجد بعضـ الأحاديث في هذا المجال(٧)، ورغم دعوى المدرسة التفكيكيّة الخراسانيّة (ومعها الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)

(٦) نسـب ذلك له الشيخ النمازي، وأنّ صاحب الجواهر قال: «ما بُعث رسول الله إلّا لإبطال الفلسفة». لكنّنا لم نعثر، فيما بأيدينا من كتب الشيخ النجفي، على هذا الكلام. فانظر، مستدرك سفينة البحار (قم: مركز النشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين، ١٤١٨هـ)، الجزء ٨، الصفحتان ٢٩٩ و٣٠٢.

(٧) مـن الضـروري التذكير بأنّ الروايات الـواردة في ذمّ التصوّف، أو المراء، لا علاقة لها بموضوعنـا، ولذلك لم نتعرّض لها هنا. فإقحامهـا هنا، كما فعل الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، وهو أحد أقسى النقّاد المعاصرين للفلسفة من وجهة نظر دينيّة، غير صحيح؛ لأنّ الاتّجاه الصوفيّ يختلف عن الاتّجاه الفلسـفيّ تاريخيًّا في الحقبة التي صدرت فيها النصوص.

أحد أهم أعلام التيّار الأخباريّ المعاصر) أنّ الروايات في هذا المجال كثيرة جدًّا، إلا أنّنا لم نجد فيما كتبوه، أو بعد البحث والتنقيب في المصادر الحديثيّة وغيرها، سوى روايتَين فقط في هذا المضمار، الأمر الذي يستدعي التريّث في مثل هذه المبالغات، والتزام الدقّة العلميّة في هذا المجال، وأهمّ الروايات، وربّما كلّها، هو ما يلي.

أوّلًا، ما جاء في خبر المفضل بن عمر فيما يعرف برواية توحيد المفضل عن الإمام الصادق، عليه السلام: «[...] أصف لك الآن يا مفضل الفؤاد. اعلم أنّ فيه ثُقُبًا موجّهة، فتبًّا وخيبةً وتعسًا لمنتحلي الفلسفة، كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة، حتّى أنكروا التدبير والعمد فيها»(٨). حيث نجد الإمام الصادق عليه السلام، وفقًا لهذا الحديث، يذمّ منتحلي الفلسفة، ممّا يفيد أنّ هذا الانتماء الفكريّ كان مرفوضًا بالنسبة إليه.

لكن، يمكننا التوقّف هنا من حيث التشكيك في نسبة هذا الحديث للإمام. فإنّ الخبر المعروف بتوحيد المفضل لم يثبت له سند، بل هو مرسل. وقد ورد فيه، أيضًا، محمّد بن سنان، وهو ضعيف على ما هو الصحيح. كما لم تنقله المصادر الأصليّة في الحديث عند المسلمين قاطبةً. وأمّا دعوى أنّ مثل هذا الكتاب متنه يعبّر عن سنده كما حاول بعضهم أن يذكر فيه ذلك(٩)، فعهدتها على مدّعيها، حيث لم نجد فيه مثل هذه الأمور. على أنّ تعبير المتن إجمالًا عن صحّة المضمون لا يفيد تصحيح صدور جميع فقرات الحديث، كما ألمح إلى ذلك الإمام الخميني عند حديثه عن الصحيفة السجاديّة، حيث يقول:

> [...] وإلّا فأبواب المناقشة في الإسناد والدلالة في كثير منها مفتوحة، حتّى في **الصحيفة السجاديّة** المباركة، فإنّ سندها ضعيف. وعلوّ مضمونها، وفصاحتها، وبلاغتها، وإن توجب نحو وثوق على صدورها، لكن لا توجبه في جميع فقراتها واحدةً بعد واحدة حتّى تكون حجّةً يُستدلّ بها في الفقه، وتلقّي أصحابنا إيّاها بالقبول كتلقّيهم **نهج البلاغة** به، لو ثبت في الفقه أيضًا إنّما هو على نحو الإجمال، وهو غير ثابت في جميع الفقرات(١٠).

ولو غضضنا الطرف عن السند والتوثيق التاريخيّ، فقد يمكن تبنّي ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أنّ الرواية تذمّ من انتحل الفلسفة. والانتحال في هذا السياق هو النسبة إلى شيء ادّعاءً وكذبًا، كما نقول، «انتحل فلان شعر فلان»، وهو الموجود في مصادر

(٨) المفضل بن عمر الجعفي، **التوحيد**، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ)، الصفحتان ٣٠ و٣١.

(٩) المازندراني، **شرح أصول الكافي**، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ٤٧.

(١٠) روح الله الخميني، **المكاسب المحرّمة** (إيران: طبعة مؤسّسة إسماعيليان)، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠.

اللغة أيضًا[11]. فلا تذمّ الرواية الفلسفة أو الفلاسفة بقدر ما تذمّ بعض منتحليها من الكذبة المدّعين[12].

نعم، لا يصحّ الجواب عن هذه الرواية بما ذكره بعضهم، من أنّ الرواية تذمّ إنكار بعضهم للتدبير فقط[13]؛ إذ لسان الرواية لسان التنديد بهذا الاتّجاه، آخذةً إنكار التدبير مستمسَكًا إضافيًا. كما لا يصحّ القول بأنّ الإمام الصادق، عليه السلام، في **توحيد المفضل** قد امتدح أرسطو وأثنى عليه، على أساس أنّه قال: «وقد كان أرسطاطاليس ردّ عليهم، فقال: 'إنّ الذي يكون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء يأتي في الفرط مرّةً لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعيّة الجارية شكلًا واحدًا جريًا دائمًا متتابعًا' [...]»[14].

وهذا شاهد على أنّ الذمّ الذي جاء قبل ذلك ليس ذمًّا للفلسفة نفسها[15]. لأنّ كلام الإمام ليس مدحًا، بل قد يكون إلزامًا للخصم بما يقوله رجاله الكبار مثل أرسطاطاليس، علمًا أنّ ذمّ الفلسفة لا يعني بطلان كلّ مقولاتها، بل هو ذمّ للنهج الفكريّ مع إمكان تصويب بعض المقولات، فلا يكون في كلام الإمام أيّ مدح لأرسطاطاليس.

ثانيًا، خبر محمّد بن عبد الجبّار، وهو الذي أورده العلّامة الأردبيلي في **حديقة الشيعة**، كما قيل، نقلًا عن السيّد المرتضى ابن الداعي الحسيني الرازي، بإسناده عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن الإمام الحسن العسكريّ، عليه السلام، أنّه قال لأبي هاشم الجعفري:

> يا أبا هاشم، سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة، وقلوبهم مظلمة متكدّرة، السنّة فيهم بدعة، والبدعة فيهم سنّة، المؤمن بينهم محقّر، والفاسق بينهم موقّر، أمراؤهم جاهلون جائرون، وعلماؤهم في أبواب الظلمة [سائرون]، أغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء، وأصاغرهم يتقدّمون على الكبراء، وكلّ جاهل عندهم خبير، وكلّ محيل عندهم فقير، لا يميزون بين المخلص والمرتاب، لا يعرفون الضأن من الذئاب، علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنّهم يميلون

(11) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** (إيران: مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1404هـ)، الجزء 5، الصفحتان 402 و403.

(12) انظر، حسين مظفرى، **بيان مرصوص، فلسفة اسلامى از نگاه مكتب تفكيك**، الطبعة 1 (إيران: مركز انتشارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، 2006)، الصفحة 74.

(13) المصدر نفسه، الصفحتان 74 و75.

(14) **التوحيد**، مصدر سابق، الصفحتان 120 و121.

(15) **بيان مرصوص**، مصدر سابق، الصفحة 75.

إلى الفلسفة والتصوّف. وأيم الله إنّهم من أهل العدول والتحرّف، يبالغون في حبّ مخالفينا، ويضلّون شيعتنا وموالينا. إن نالوا منصبًا لم يشبعوا عن الرشاء، وإن أخذوا عبدوا الله على الرياء، ألا إنّهم قطّاع طريق المؤمنين، والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم، وليصن دينه وإيمانه. [ثمّ قال]: يا أبا هاشم، هذا ما حدّثني أبي، عن آبائه جعفر بن محمّد، وهو من أسرارنا، فاكتمه إلّا عن أهله[١٦].

وهذا الحديث واضح شديد، داعٍ إلى تجنّب هؤلاء ورفضهم، ومبيّن لمذامّهم ونواقصهم وعيوبهم، ودلالته قويّة على التحذير من هذا الاتّجاه.

ونحن نشكّك في هذا الحديث، أيضًا، ونسبته إلى الإمام العسكريّ. فإنّ السند بين الأردبيلي والسيد المرتضى ابن الداعي الحسيني غير واضح، بل هناك من ناقش في أصل نسبة هذا الكتاب، أو في نسبة مجموع ما فيه للمحقّق الأردبيلي. كما أنّ أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد لم تثبت وثاقته كما بحثناه في محلّه. يُضاف إلى ذلك أنّ محمّد بن عبد الله الذي يروي عنه سعد بن عبد الله الأشعري في هذا السند هو، بعد مراجعة الراوي والمرويّ عنه، محمّد بن أبي عبد الله الرازي، والمعروف أيضًا بمحمّد بن أحمد الجاموراني، وهو رجل مجهول الحال، بل هناك من ضعّفه؛ حيث استثناه ابن الوليد[١٧].

وقد حاول العلّامة الطباطبائي الإجابة على هذه الروايات بأنّها واردة في ذمّ الفلاسفة لا في ذمّ الفلسفة، تمامًا كما وردت العديد من الروايات في ذمّ المتكلّمين والفقهاء وغير ذلك، وهذا غير ذمّ العلم نفسه، بل لا يمكن لخبر ظنّيّ أن يواجه البراهين القطعيّة اليقينيّة التي قدّمتها الفلسفة[١٨].

إلّا أنّ محاولة العلامة الطباطبائي قد تعاني من مشاكل:

أوّلًا، إنّ الخبر الثاني هنا يذمّ هؤلاء القوم، ويعلّل بأنّهم يميلون إلى الفلسفة والتصوّف، وهذا معناه أنّ ذمّهم جاء متفرّعًا على انتسابهم للفلسفة، فيكون الذمّ بالأصل لها، ولهذا لحقهم الذمّ لارتباطهم وميلهم إليها، فلا يصحّ القول بأنّ الذم فقط جاء للفلاسفة دون الفلسفة.

(١٦) الحرّ العاملي، **الرسالة الاثنا عشريّة** (إيران: دار الكتب العلميّة)، الصفحتان ٣٣ و٣٤؛ والمحدّث النوري، **مستدرك الوسائل**، الطبعة ٢ (مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ)، الجزء ١١، الصفحة ٣٨٠.

(١٧) لمزيد من الاطّلاع حوله، انظر، النمازي، **مستدركات علم رجال الحديث** (طهران: مطبعة حيدري، ١٤١٥هـ)، الجزء ٦، الصفحة ٣٨٦؛ والخوئي، **معجم رجال الحديث**، الطبعة ٥ (١٩٩٢)، الجزء ١٥، الصفحة ٢٨١، والجزء ١٦، الصفحة ٥٥، والجزء ١٧، الصفحتان ٢٧٠ و٢٧١.

(١٨) محمّد حسين الطباطبائي، **بررسيهاى اسلامى**، الجزء ٢، الصفحتان ٨٥ و٨٦.

ثانيًا، إنّ الخبر الظنّيّ لا يعارض اليقين، وهذا واضح. إلّا أنّ الكلام ليس في الخبر الظنّيّ بعد تحقّق اليقين، بل في أنّ هذا الخبر ينهانا عن الولوج في هذا النهج من التفكير، فكأنّه يريد أن يقول لنا، «لا تتّبعوا هذا الطريق الموصل لكم إلى الفساد حتّى لو فرضنا أنّه سيوصل إلى اليقين فيما بعد». فالنهي سابق على حصول اليقين في الدرس الفلسفيّ، وكأنّه يريد أن يجعل هذا اليقين غير موضوعيّ، بل ذاتيًا لا يقوم على أساس علميّ صحيح، وإن حصل لدى صاحبه حالة الجزم بالنتيجة، فقد وقع خلط في كلمات العلّامة الطباطبائي في هذه الجهة، حيث وقع النهي عن الطريق إلى اليقين، لا عن الشيء نفسه بعد حصول اليقين به.

وثمّة محاولة نقديّة أخرى قام بها بعض الباحثين المعاصرين[١٩]، وهي الاستناد إلى بعض النصوص المنقولة في إفادة أنّ حكماء اليونان كانوا أنبياء، أو ممدوحين، فقد نُقل عن رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، قوله: «إنّ أرسطاطاليس كان نبيًّا فجهله قومه»[٢٠]. وأنّه روي عنه أنّه كان إذا كمل واحد من أهله قال له: «يا أرسطاطاليس هذه الأمّة»[٢١]، كما جاء في رواية عن الإمام الصادق، عليه السلام، أنّه قال: «[...] وقد مات أرسطاطاليس معلّم الأطبّاء، وأفلاطون رئيس الحكماء، وجالينوس شاخ ودقّ بصره، وما دفع الموت حين نزل بساحته، ولم يألوا حفظ أنفسهم، والنظر لما يوافقها»[٢٢].

لكنّ هذه المحاولة غير موفّقة أيضًا فيما يبدو لي، فإنّ هذه النصوص ليس لها أيّ قيمة تاريخيّة، وكلّ مصادرها لا تُعتَمَد في النقل التاريخيّ والحديثيّ، بل هي مجموعة مراسيل قليلة العدد متباعدة المدّة عن عصر الصدور، ومن ثمّ لا يمكن البناء عليها. والحديث عن وقوفها في مقابل النصوص السابقة لا حاجة له، كما أنّ التوصيف برئيس الحكماء لا يستبطن مدحًا، لأنّ كلمة «الحكماء» هنا أصبحت بمثابة مصطلح للفلاسفة، لا أنّه تمّ استخدامها بدلالتها اللغوية الأوّلية حتّى تكون مدحًا.

ورغم عدم نجاح المحاولتَين النقديّتَين السابقتَين، إلّا أنّ الذي يبدو لي جوابًا عامًّا عن هذه الروايات القليلة الواردة في ذمّ الفلسفة، أمران:

---

(١٩) بيان مرصوص، مصدر سابق، الصفحتان ٨١ و٨٢.

(٢٠) نُقل عن قطب الدين الإشكوري الديلمي في كتاب **محبوب القلوب**؛ انظر، حسن فاطمي، مجلة آينه ميراث (بالفارسيّة)، العدد ٢٧، الصفحة ١١٧.

(٢١) الشهرزوري، **نزهة الأرواح** (مترجم بعنوان كنز الحكمة)، الطبعة ١ (إيران)، الصفحة ٣٠.

(٢٢) الطبرسي، **الاحتجاج** (النجف الأشرف: مطابع النعمان)، الجزء ٢، الصفحة ٨٥؛ وانظر، المجلسي، بحار الأنوار، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٣)، الجزء ١٠، الصفحة ١٧٢.

أوّلهما، بصرف النظر عن إثبات أو نفي صدور هذه النصوص عن أئمّة أهل البيت، فإنّه يجب فهمها ضمن سياقها الحافّ، وذلك أنّ الفلسفة في القرنَين الثاني والثالث الهجريّين كانت تعني في الغالب تلك الاتّجاهات الدهريّة الطبيعيّة المعارضة للدين، فصار هذا الوصف بمثابة العَلَم لهذه التوجّهات والميول. فلا يصحّ جعل هذه النصوص بمثابة الرفض لعلم ما بقدر ما هي تنديد بتوجّه ما داخل هذا العلم، وإلّا ففي بعض نصوص أهل البيت ما يُصنّف في حدّ نفسه كلامًا فلسفيًّا، ولو لم يُسمَّ بهذا الاسم. ولهذا لا يمكن تصنيف أهل البيت في خطّ معارضة النشاط العقليّ، وإن كانوا متشدّدين في معارضة إعمال العقل في المجال التشريعيّ، لأنّ المجالَين مختلفان تمامًا، ولهما ظروفهما الموضوعيّة المتمايزة. كيف وهناك المئات من الروايات التي مارس فيها أهل البيت نقاشًا عقليًّا في قضايا الوجود والحياة، وقد جمعت في كتب مختلفة، في **الاحتجاج** و**المناظرة** وغيرهما.

ثانيهما، إذا فرضنا أنّ أهل البيت النبويّ كانوا معارضين لدخول الفلسفة والعقليّات إلى المناخ الإسلاميّ، فهذا معناه أنّهم تحسّسوا خطرًا كبيرًا من هذه الأفكار الوافدة، بل من النهج الوافد، وقد عاشوا في عصر الترجمة وما بعده، وظهرت في أيّامهم تيّارات فلسفيّة صغيرة هنا وهناك. فقد عاش الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي (٢٥٢، أو ٢٥٦، أو ٢٥٨هـ) في عصر الأئمّة في العراق بين بغداد والكوفة. كما شهدت الفترة المعروفة شيعيًّا بالغيبة الصغرى وما تلاها بقليل، أي في الجيل الأوّل عقب انتهاء عصر النصّ، عدّةً من كبار الفلاسفة الأوائل وأهل المنطق والحكمة، مثل أبي بكر الرازي (٣١١هـ)، وأبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ)، وأبي سليمان المنطقيّ السجستاني (القرن الرابع الهجريّ)، وغيرهم.

فكيف لم نعثر لأهل البيت، رغم أهميّة الموضوع، وشيوعه في العالم الإسلاميّ، سوى على نصَّين، أو ربّما ثلاثة، لم نجدها في المصادر التاريخيّة والحديثيّة الأولى، أو المشهورة على الأقلّ، وإنّما ظهرت في القرن العاشر الهجريّ وما بعده؟ كيف يمكن التصديق بهذه النصوص؟ وأين هي المواقف الصريحة من أهل البيت من الاشتغال العقليّ والفلسفيّ بقضايا الدين والذي شهد رواجًا وانتشارًا في القرون الهجرية الأولى أيضًا؟ فإذا كان أهل البيت قد تحسّسوا خطرًا من القياس الحنفيّ فوصلتنا العشرات، بل قيل المئات، من النصوص في رفض القياس، فإنّ خطر الاشتغال العقليّ بقضايا الدين سيكون أعظم، من وجهة نظر الرافضين للفلسفة، كونه يمسّ أصول الاعتقاد الدينيّ. فكيف لم نشهد جوًّا مماثلًا في هذا الإطار؟

إنّ هذا كلّه يعطينا شاهدًا حاسمًا على عدم ممانعة أهل البيت للدراسات العقليّة والفلسفيّة، وعلى أنّهم كانوا يختلفون مع العقليّين والفلاسفة في بعض المقولات لا في أصل الوجود الفلسفيّ في الحواضر الإسلاميّة، وهذا امتياز مهمّ يفتح على الموقف من الفكر الغربيّ والآخر في العصر الحاضر لتشابه التجربة وتماثلها من عدّة جهات. هذا كلّه على خطّ النصوص.

وأمّا على مستوى الجوّ المحيط بأهل البيت، فقد ورد في كتب الرجال والتراجم أنّ بعض أصحاب الأئمّة ومقرّبيهم ألّفوا في الردّ على المناطقة والفلاسفة وأرسطاطاليس وغيرهم، مثل عليّ بن محمّد بن العبّاس الذي كان له كتاب **الردّ على المنجّمين**، وكتاب **الردّ على أهل المنطق**، وكتاب **الردّ على الفلاسفة**[٢٣]، وكذلك الفضل بن شاذان الذي ذُكر أنّ له كتاب **الردّ على الفلاسفة**[٢٤]، وكذلك عليّ بن أحمد أبو القاسم الكوفيّ الذي ترك كتابًا في **الردّ على أرسطاطاليس**[٢٥]، وهشام بن الحكم الذي له ردّ على أرسطاطاليس في التوحيد[٢٦]، وهو ما نجده في الطبقة التي عاشت بُعيد الغيبة، وكانت قريبةً جدًّا من عصر النصّ وفق العقيدة الشيعيّة، مثل كتاب **الردّ على أهل المنطق** لأبي محمّد الحسن بن موسى النوبختي، المتكلّم المعروف[٢٧]. وقد جاء في إحدى المنقولات التاريخيّة، التي يرويها لنا الشيخ الكشّي، أنّ هشام بن الحكم كان يؤخذ عليه طعنه على الفلاسفة، وأنّه أريد الوشاية به في ذلك إلى الخليفة العباسيّ هارون الرشيد[٢٨]. فهذا كلّه يشهد على أنّ الجوّ المحيط بالأئمّة، وممّن هم من طبقة تلامذتهم، كان في الردّ على الفلاسفة، ولم نجد لهم كتبًا، أو رسائل، في الدفاع عن الفلسفة والمنطق وأمثال ذلك، ممّا يكوّن لنا صورةً تاريخيّةً واضحةً عن موقف أهل البيت وأتباعهم من الدرس الفلسفيّ والمنطقيّ وأمثاله.

لكن، يمكننا التعليق هنا بأنّ وجود خمسة ردود، أو عشرة، على الفلسفة والمنطق بين آلاف من أصحاب الأئمّة لا يعبّر عن تيّار واسع يمكن اكتشاف منطلقاته في وجهات نظر الأئمّة أنفسهم. كما أنّ الردّ على أرسطاطاليس في التوحيد لا يعني الردّ على الفلسفة، فقد

---

(٢٣) انظر، النجاشي، رجال النجاشي، الطبعة ٥ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين)، الصفحة ٢٦٩.

(٢٤) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٧.

(٢٥) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٢٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٣؛ والطوسي، **الفهرست**، الطبعة ١ (إيران: مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ)، الصفحة ٢٥٩؛ وابن شهر آشوب، **معالم العلماء**، الصفحة ١٦٣.

(٢٧) انظر، **رجال النجاشي**؛ مصدر سابق، الصفحة ٦٣.

(٢٨) انظر، الطوسي، **اختيار معرفة الرجال** (قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٥٣٠.

ردّ الفلاسفة أنفسهم على بعضهم البعض في نظريّاتهم هنا وهناك، ولا ربط لهذا الأمر بالموقف العامّ من الفلسفة الذي نبحث عنه هنا. كما جاء في المقابل وجود بعض الشخصيّات التي نُسبت إلى الاشتغال الفلسفيّ، وكان هؤلاء من المقرّبين، أو على صلة ببعض أئمّة أهل البيت، عليهم السلام، مثل جابر بن حيّان التوحيدي. إضافةً إلى ما سجّلناه في الملاحظة الأولى العامّة المتقدّمة على النصوص، فإنّ هذه المحاولة في النقد ليست سليمةً ولا معبّرةً عن المشهد التاريخيّ بأمانة وموضوعيّة.

## كلمة ختاميّة

أعتقد أنّه يجب التفكير بجدّيّة في التعامل مع الموضوع الفلسفيّ والإقدام عليه من منطلق الثقة بالفكر الدينيّ والقدرة على استيعاب التحوّلات الفكريّة الكبرى في عالمنا اليوم، ليتمكّن الدين من البقاء في الصدارة على مستوى وعي الإنسان وعقله وفطرته ومشاعره إن شاء الله، وأن لا يتحوّل الدين ورموزه إلى مجرّد أشخاص قلقين يعيشون دائمًا هواجس الخوف والريبة ممّا حولهم، فيُعجزهم ذلك عن التقدّم والارتقاء بالأمّة نحو الأحسن.

إنّنا ندعو الحوزات الدينيّة والمعاهد العلميّة لعدم القلق من الدرس الفلسفيّ، بل واحتضانه وامتلاك القدرة على هضمه لتوظيفه في خدمة قضايا الإنسان والقيم والأخلاق، وإذا كانت لمشروع ما سلبيّات، هنا وهناك، فهذا أمر طبيعيّ لا يستدعي عيش الرفض المطلق له، ومن ثمّ خسارة إيجابيّاته بحجّة قاعدة أنّ دفع المفسدة المحتَملة أولى من جلب المصلحة المحتَملة، فإنّ هذه القاعدة، كقاعدة الاحتياط على المستوى المجتمعيّ كما يقول السيّد الصدر، لا يمكن تطبيقها دومًا في الحياة الاجتماعيّة وعلى المستوى الحضاريّ العامّ.

كما ندعو أنصار الفلسفة إلى الترفّع عن تقديسها ورموزها أو التهاون بالنصوص الدينيّة والتعالي عليها، أو الانجرار غير الواعي لكلّ ما يقال في المنتديات الفلسفيّة من أفكار، وأن يملكوا الثقة بالنفس التي تؤهّلهم لتقديم الجديد في الفلسفة وعدم البقاء في حصار الطروحات القديمة.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

# حكماء

- جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحبّ

# جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحبّ

## محمّد تقي سبحاني[1]

## ترجمة عبّاس صافي

كانت العلاقة بين العقل والحبّ (أو العشق) من جهة، وبين العلم والعرفان من جهة أخرى، مثار جدال بين العرفاء منذ أزمنة قديمة. وليست المدارس الفلسفيّة الغربيّة الحديثة بمنأى عن المبحث. إلّا أنّ ما يدور اليوم في أروقة الدراسات الدينيّة حول علاقة العقل بالإيمان، ودفاع البعض عن فكرة التضادّ، أو عدم الانسجام، بين العقل والإيمان، يندرج في ما يمكن دراسته ضمن هذا المجال. وغالبًا ما تتمّ المقارنة بين رؤية العرفاء المسلمين، وخاصّة آراء الشاعر مولوي، وبين نظريّة النقليّين من أمثال سورين كيركيغارد، والادّعاء بأنّ العلم والعقل والحبّ لا تجري في مجرًى واحد في العرفان الإسلاميّ. ستحاول هذه المقالة دراسة تلك المفاهيم من منظار ديوان مثنوي لمولانا، وبيان النسبة فيما بينها قدر الإمكان.

**المفردات المفتاحيّة:** جلال الدين الرومي؛ ديوان المثنوي؛ العقل الجزويّ وعقل الكلّ؛ العقل التحصيليّ والعقل الإيمانيّ؛ الحبّ؛ العناية والجذبة.

## نبذة عن مولانا بقلم المحرِّر

هو محمّد بن بهاء الدين، محمّد بن الحسين بن أحمد البكري البلخي، ثمّ القونوي، مولانا جلال الدين الرومي. فأمّا نسبته «بكري» فلأنّه ذُكر أنّ نسبه ينتهي إلى الخليفة الأوّل أبي بكر؛ وأمّا نسبته إلى بلخ، وهي من أعمال خراسان، فلأنّه ولد فيها سنة ٦٠٤ هـ/١٢٠٧م. ونسبته إلى قونية، في تركيا اليوم، لأنّه عاش فيها، ومات هناك سنة ٦٧٢ هـ/١٢٧٣م، ونسبته «الروميّ» تعود إلى أنّه كان يخدم أمراء سلاجقة الروم الذين حكموا قونية في تلك الأيّام.

(١) رئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت.

تــرك أبوه بهاء الدين بلاده إثر الغزو المغوليّ، وتنقّل بين الحواضر والمدن إلى أن استقرّ في قونية حيث عمــل فيها بالقضاء والتدريس، واكتسب هناك لقــب «سلطان العلماء». وبعد وفاتــه، خلفه ابنه جلال الدين، وذلك لما كان يتحلّى بــه من العلم والمعرفة في الفقه وغيرها من العلوم الإسلاميّة، وقد عدّه بعض المصنّفين من فقهاء الحنفيّة المشهورين.

التقى جلال الدين بجملة من المتصوّفة والزهّاد، إلاّ أنّ أغلب الروايات تجمع على أنّ شمس الديــن التبريزي كان السبب الرئيس وراء تركه التصنيــف والتأليف والتدريس والتحوّل إلى التصــوّف والتجريد، وكان ذلك قرابة سنة ٦٤٢ هـ، فشُغل بأنواع الرياضات، والعبادات، ونظم الأشعار، وغيرها من أمور التصوّف، وكثُر مريدوه وأتباعه في قونية وما حولها.

يعتبر الرومي واحدًا من أشهر المتصوّفة الشعراء على الإطلاق، وواحدًا من روّاد مدرسة الحــبّ الإلهيّ والفناء في الخالق، ولا يزال قبره اليوم في قونيــة محجًّا للزوّار، لا سيّما أولئك الذين يحتفظون بإرث الطريقة المولويّة في التصوّف والتي تأسّست عقب وفاته.

ويُعــدّ ديوان شعره المثنويّ (بالفارسيّة) أهمّ مؤلّفاته ومصنّفاته التي تحوي أفكاره وأسس مذهبه. وله من التصانيف المشهورة، أيضًا، كتاب **فيه ما فيه** وكتاب **لبّ اللباب** وكتاب **الديوان الكبير** وكتاب **دقائق الحقائق** وكتاب **ديوان أسرار نامه**[٢].

لا يختلف اثنان على كون مولانا جلال الدين محمّد الرومي من أكبر العُرفاء المسلمين قاطبةً، والتلميذ الأشطر في مدرسة التصوّف. فلم يكن إنجازه يقف عند معرفته وإلمامه بالاتّجاهات العرفانيّــة فيمــا قبله، بــل كان يحيط بــكلّ آراء الفلاسفــة ومذاهبهم والمتكلّمــين والفقهاء والمفسّرين كإحاطة السوار بالمعصم. أمّا أنسه بالآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، ومطالعته للتاريــخ والحكايــات الإسلاميّة، فقد تجلّت آثارها وظهرت تأثيراتهــا في كلّ بيت من أبياته الشعريّة وكلماته العرفانيّة[٣].

---

(٢) انظــر أخبــار الرومي في: عبد القــادر القرشي، **الجواهر المضــيّة في طبقات الحنفيّــة**، تحقيق عبد الفتّاح محمّــد الحلو، الطبعة ٢ (مصــر: دار هجــر، ١٩٩٣)، الجزء ٣، الصفحــات ٣٤٣ إلى ٣٤٦؛ ابن قُطلُوبُغَا الســودُوني، تــاج التراجم، تحقيق محمّد خير رمضــان يوســف، الطبعة ١ (دمشــق: دار القلم، ١٩٩٢)، الصفحة ٢٤٦؛ حاجي خليفة، **كشــف الظنون** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ)، الجزء ١، الصفحتان ٨٤ و٢٦٦؛ اسماعيل باشا البغدادي، **هديّة العارفين** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، نســخــة مصوّرة عن طبعــة استانبول، ١٩٥٥)، الجزء ٢، الصفحــة ١٣٠؛ آغا بزرك الطهراني، **الذريعــة**، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضــواء)، الجزء ٧، الصفحة ٣٣؛ الجزء ٢٤، الصفحــة ٥٥؛ الزركلي، **الأعلام**، الطبعة ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، الجزء ٧، الصفحة ٣٠؛ عمر كحّالة، **معجم المؤلّفين**، الطبعة ٣ (دار إحياء التراث العربيّ)، الجزء ٣، الصفحة ١٥٣. المحرّر.

(٣) انظــر، بديع الزمان فروزان فر، احاديث مثنوى [الأحاديث في ديوان المثنوي] (طهران: شهر كتاب هرمس، ١٣٨١هـ.ش./

ورغــم كلّ ذلك، ومــع أنّ علاقة مولانا مولوي مع صدر الديــن القونوي - تلميذ محي الدين بن عربي وشارح مؤلّفاته - ثابتة ومُسلّم بها، وعلمه بآثار الغزّالي واطّلاعه عليها وعلى غيرها لا يشوبهما أيّ شائبة، وهو ما نجده جليًّا في كلّ ركن من أركان أشعاره، إلّا أنّنا نجرؤ على القول إنّ مولوي لم يكن تابعًا أو مُقلّدًا لأيّ مدرسة من تلك المدارس العرفانيّة الكبرى، بل يصعب حتّى إدراجه ضمن التقسيمات التي كانت شائعةً. فقد كان عارفًا وشاعرًا مُتيّمًا، وليــس بإمــكان أحد منّا العثور في أشعــاره إلّا على إرهاصاته الشخصيّــة وإنجازاته الذاتيّة، وكان يحاذر كثيرًا تكرار ما قاله السابقون عليه، أو اجترار ما ابتلعه أقرانه.

وســوف نلاحــظ في مقالتنا هــذه أنّ مولانا لم يكن رفيقًــا مخلصًا للحكمــة البحثيّة ولا للمنطــق الذهنيّ، إذ كان مؤمنًا بأنّ سبيل الوصــول إلى المعرفة لا يمكنه أن يمرّ بهذه المرحلة، والأكــثر مــن ذلك أنّه لم يتقيّد بنَظم مُعيّن، أو قاعدة مُحدّدة، في بيانه وشعره البتّة. لكن، رغم ذلــك، يمكننا الاستشفاف من خلال نظرة عابرة على بنات أفكاره أنّ وراء كلّ ذلك الركام مــن التشوّش وعدم التقيّد تتربّع في ذهنه فكرة راسخــة وإلماعة منتظمة. وهكذا، ومع أنّه لم يكــن من الذيــن يفرحون بما لديهم من العرفان النظريّ، إلّا أنّ لغتــه الشعريّة لم تجد لها مفرًّا سوى التشكّل بقوالب النظريّات العرفانيّة.

وعلى أيّ حال فإنّ ما نريد قوله هو أنّ العوامل والأسباب المذكورة تجعل طريق البحث والتحقيق في آراء مولوي وعرةً للغاية، فضلًا عن المشاكل المتعدّدة التي تواجه كلّ من يبتغي الوصول إلى نظامه الفكريّ. وهنا، سنسعى من خلال الإبحار في لجج مضامينه الشعريّة إلى استنباط حلقات المفاهيم الأساسيّة لهذا البحث، ثمّ ربط تلك الحلقات بعد مقارنتها ببعضها البعض لتسهــل مطالعتها وتتيسّر دراستها، آملين أن يغدو كلّ مــا ورد في هذه المقالة تحت عنــوان «نظريّة مولوي» في باب العقل وعلاقته بالإيمــان والحبّ والمعرفة منسجمًا وموافقًا لنيّته وفكرته إلى أبعد الحدود.

## العقل الجزئيّ والكلّيّ

تكــرّرت كلمة «العقل» ومشتقّاتها بشكل كبير في أشعار مولوي، حتّى طفت على السطح نظريّتــه التي وإن كانت على غرار الفكــرة العرفانيّة القديمة إلّا أنّها لم تخلُ من بعض التجدّد

---

٢٠٠٢م)؛ عبــد الحسين زرين كوب، سرّنــي: **نقد شرح تحليلى وتطبيقى مثنوى** [سرّ الناي: شرح تحليليّ مقارن للمثنويّ (ديوان جلال الدين الرومي)] (طهران: انتشارات علمى، ١٣٩٠هـ.ش./ ٢٠١١م)، الجزء ١، الصفحة ٢٧٧ وما بعدها.

والإبداع. ولمفهوم العقل ومراتبه أهمّيّة لا يمكن تصوّرها في ذهنيّة مولوي، ولـمّا كان العقل مؤثّرًا في فهم بقيّة المفاهيم الأخرى، فقد آثرناه وقدّمناه على غيره من المفاهيم.

وكعادة شيوخ الصوفيّة، لا ينفي مولوي العقل والإدراك الإنسانيّين بشكل كامل بل فضّل تقسيمهما إلى مراتب أو مراحل، واضعًا الحدود والقيود لكلّ مرحلة. ويرى مولوي أنّ عمل العقل هو معرفة الحقيقة وتشخيص الصدق وعدمه، وأنّه طالما كان العقل يتحرّك في كلّ مرتبة من تلك المراتب ضمن حدوده المعيّنة له فإنّ أحدًا لن يجرؤ على القول بأنّه مذموم، بل على العكس سيُمثّل ضرورةً لازمةً في حياة الإنسان. وهكذا، فإنّ معرفة تلك المراتب والإلمام بمراتب الحقيقة وكذلك الوصول إلى مدارج كمال النفس الإنسانيّة وعلاقة تلك المراتب مع بعضها البعض، كلّ ذلك يؤلّف قوام الفكر العرفانيّ لدى مولوي.

ويُوجز مولوي فكرته عن العقل بأنّه ينقسم إلى قسمين: العقل الجزئيّ والعقل الكلّيّ؛ ومن وجهة نظره فإنّ الإنسان مجرّد فكرة، وما سوى ذلك ليس إلّا العظام واللحم[4]، وأنّ تلك الفكرة هي التي تصنع كلّ تفاصيل الحياة. وبشكل عامّ، يعتقد مولوي أنّ مجمل حقيقة عالم الحياة والوجود، بدءًا من الجماد والحيوان وانتهاءً بعالم الأمر والحقّ، تتلخّص في إطار تلك الفكرة. أمّا مصدر تلك الفكرة فهو ما يُسمّى بـ«عقل الكلّ». وما يسمّيه مولوي بعقل الكلّ يشبه إلى حدّ كبير ما يدعوه الحكماء بـ«العقل الأوّل»، أو «الصدر الأوّل»، وهو نفسه الذي يسمّيه العرفاء بـ«الحقيقة المحمّديّة»، أو «النور الأوّل». ونلاحظ أنّ مولانا يُطلق على عقل الكلّ هذا اسم «الحكمة الإلهيّة البالغة» حيث يُمثّل عالم الكثرة جزءًا منه:

هذا العالم مجرّد فكرة عن عقل الكلّ      فالعقل سلطان والصور هي الرُّسُل

ومن ناحية أخرى فإنّ العقل الجزئيّ، أو ما يُسمّيه مولانا بـ«العقل الجزويّ»، هو نفسه العقل الفرديّ الموجود لدى كلّ إنسان والمحدود بعالم الحسّ والخيال، وليس باستطاعة هذا العقل سوى إدراك الكثرات والحدود. والعقل الجزويّ ناظر إلى ذاته ولا يختصّ سوى بذاته، ولهذا فإنّه يردّ كلّ ما ينتهي بنفي الكثرة والذاتيّة، ويعتبر الحقيقة هي الشيء الذي يدور في إطار معرفته. فمن يعتمد على العقل الجزويّ ويطلب منه الحقيقة الكلّيّة فإنّه يشبه النائم الذي أغرق الماء ثوبه ولباسه وهو يبحث في نومه عن الماء، أو كما يقولون، «يبحث عن الماء في الصحراء»[5].

(٤) جلال الدين الرومي، ديوان مثنوى، تحقيق حسين محي الدين إلهي قمشة إي [الطبعة ١، تحقيق نيكلوسون (مطبعة بريل، ١٩٢٥)]، طهران: نشر محمّد، ١٩٩٩)، المجلّد ٢، الصفحة ٢٧٧ [ترقيم الأبيات مستند إلى نسخة نيكلسون].

(٥) المصدر نفسه.

وبسبب محدوديّــة العقل الجزويّ ضمن الكثرة والذاتيّة فإنّه لا يُدرك سوى الحقائق التي تنتهي بالوجود الأرضيّ وليس بمقدوره التفكير في ما وراء ذلك العالَم:

| | |
|---|---|
| لا يعــدو تفكـير هــذا العقـل قَبـره | أمّـا ذ[و] الفؤاد فيدوم حتّى الصُّـور |
| ولا يتجاوز تفكير هذا العقل القبر والتراب | وهو لن يصل إلى عالم العجائب والنور |
| فلن نجني من هذا العقل وتفكيره إلّا الدوار | فـانتظر فإنّ الانتظـار خير وسـرور |

ورغـم أنّ لا أحـد ينكر بأنّ عقل الكلّ هو حقيقة متافيزيقيّة ومتعالية، إلّا أنّ بصيصًا من نـوره يغمـر قلب كلّ واحد منّا – نحن البشر – بل إنّ العقل الجزويّ ليس في الأساس سوى شـرارة من عقل الـكلّ ذاك. وفي الواقع فإنّه على رغم الاختلافات والتنوّعات الموجودة في العقـل والنفس، لكنّها جميعًا تُمثّـل أبجديّةً منبثقةً عن الواحد[٦]. فـإذا اعتبرنا تلك الحقيقة الواحدة هي نفسها الأحديّة والواحديّة (مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف في تفسير هاتين اللفظتـين) فـإنّ عقل الكلّ سيكون الصـادر الأوّل عن الواحد حيـث يقتبس منه الآخرون وجودهم ومعرفتهم.

وعقل الكلّ موجود في داخل كلّ إنسان كما هي الحال مع العقل الجزويّ، وهو مشعل يمتلكـه كلّ واحـد منّا. لكـنّ العلاقة بين كلّ مـن العقل الجزويّ وعقل الـكلّ – من النظرة الوجوديّـة – تُمثّل مسألـةً عرفانيّةً مُعقّدةً لم يسمح مولوي لنفســه باختراقها، أو الخوض في تفاصيلها، وله في ذلك بعض الإشارات التي سنوردها قريبًا.

## العقل التحصيليّ والعقل الإيمانيّ

وفي مقابـل التقسيم المذكور يشير مولوي إلى نوعـين آخرين من العقل تربطهما علاقة طيّبة بالعقل الجزويّ وعقـل الكلّ. فـ«العقل التحصيليّ» الـذي يسمّيه مولوي، كذلك، بالعقل الكسبيّ، أو المكسبيّ، يصل إلى المعرفة عن طريق الفكر والذكر، أمّا تطويره وتنميته فيكون مـن خلال الدرس والمدرسـة[٧]. ونستنبط من مجمـوع العبارات والأبيـات المستخدمة في **ديـوان مثنوي** بـأنّ العقل التحصيليّ يُعتبر أحد إنجازات العقـل الجزويّ، بل ولا يمكن تعريفه إلّا في دائـرة العقل الجزويّ نفســه. ولمّا كان العقل التحصيليّ مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالحواسّ

(٦) المصدر نفسـه، المجلّد ١، الصفحة ٢٩١٤.

(٧) المصدر نفسـه، المجلّد ٤، الصفحة ١٩٦٠.

والإدراكات الخارجيّة، فإنّ صحّة معلوماته، أو خطئها، وكذلك محدوديّة معرفته مرتبطة هي الأخرى بالمعلومات الخارجيّة، ولا يمتلك أيّ نوع من أنواع القوّة والفاعليّة من ذاته. وعليه يمكن تصنيف العقل التحصيليّ في كتاب المعرفة الإنسانيّة بشكل روافد تتدفّق إلى داخل البيت من خارجه ثمّ يخرج منه، وإذا ما وُضع أيّ عائق أو سدّ في طريقها فإنّ معنى ذلك أنّ الإنسان سيكون محرومًا من هذا العلم كذلك:

| | |
|---|---|
| مثال العقل التحصيليّ كالروافد | يتدفّق إلى الدار من الجبال |
| فإذا سُدّ طريقه أصبح الشاه بئيسـ[ـًا] | فابحثوا عن العين داخلكم يا رجال! |

ورغم أنّ مولوي حاول وضع بعض الفروق بين مراتب العلم التحصيليّ، إلّا إنّ بعض عباراته تُوحي بأنّه يعتقد أنّ جميع المعارف الاكتسابيّة من الفنون والعلوم التجريبيّة وصولًا إلى العلوم الرياضيّة والفلسفيّة، تنبع من العلوم الدنيويّة، ويعتبرها جميعًا بمثابة لبنات جُعلت لبناء هذا العالَم:

| | |
|---|---|
| إنّ صناعة الثياب المزركشة | والحصول على الدرر من البحار المتنافسة |
| وكلّ تفاصيل علم الهندسة | أو الفلك وعلم الطبّ والفلسفة |
| تتعلّق بهذا العالم الذي تراه | لا بالسماء السابعة كما تقول العامّة |
| كلّ هذا العلم لبناء المعلفة | تُقتنى فيها الجِمال وكذلك البقرة |
| ولأجل أن يُبقوها لأيّام حيّة | فقد سمّاها الهُبل بالرموز المعقّدة |

ومع ذلك، فليس من الإنصاف بمكان الحكم على مولوي بأنّه كان يرفض العقل الاكتسابيّ والبحثيّ، فهو يرى أنّ العقل التحصيليّ إذا قام بعمله على أكمل وَجه فسيكون بإمكانه الوصول إلى عقل الكلّ والمعرفة الحقيقيّة. ونستطيع القول بصورة عامّة إنّ العقل الجزويّ برأي مولانا يُعدّ واحدًا من اللوازم والمقدّمات الخاصّة بالوصول إلى عقل الكلّ. وعليه، فما دام العقل الجزويّ محترمًا نفسه، وبعيدًا عن الفضول، فإنّه سيظلّ مُحترمًا وقابلًا للاستخدام، ولذلك ينبغي عليه معرفة حدود نشاطاته.

وفي الجهة المقابلة للعقل التحصيليّ يشير مولانا إلى ما يدعوه بـ«العقل الإيمانيّ»، حيث يبدو أنّ هذا العقل، من الناحية الوجوديّة، لا يمتلك لنفسه حقيقةً مستقلّةً، بل هو نفسه العقل الجزويّ عندما يتبيّن حدوده، ويؤمن بنور الحقيقة التي تشعّ عليه من الخارج. أمّا الدور

الرئيسيّ الذي يلعبه العقل الإيمانيّ فهو الحيلولة دون سيطرة النفس على الروح الإنسانيّة، وبالتالي المحافظة على الإنسان من السقوط في الأهواء والخيال. ويُشبّه مولوي فعل العقل الإيمانيّ بقطّة هزمت الفئران، ثمّ يُبالغ في تشبيهه فيُمثّلها بالهزبر الجسور، فمتى تغلّبت النفس تجلّى هناك غياب العقل الإيمانيّ:

| | |
|---|---|
| فهو[8] كالقطّة الصاحية النبيهة | تُبقي السارق في جحره كالفأر دون حيلة |
| فإن رأيتَ الفأر لاهيًا ولاعبًا | فاعلم أن لا وجود للقطّة أو هي منها غيلة |
| والقطّة إن بَقت واعية كالأسد | وسكن العقل الإيمانيّ في كلّ شبر من الجسد |
| خافت كلّ الحيوانات من زئيره | ولم يقترب السائمون من عرينه[9] |

وتضمّ الأبيات أعلاه بعض النقاط المهمّة: النقطة الأولى، هي أنّ العقل الإيمانيّ موجود وراسخ في عُمق وجود الإنسان ويُمثّل مرتبةً، أو جزءًا، من الحياة العقلانيّة له؛ والنقطة الثانية هي أنّ العقل الإيمانيّ في تضادّ مع الأهواء النفسيّة واتّباع الخيال؛ والنقطة الثالثة، أنّه توجد، أحيانًا، في الإنسان ملامح أو آثار للعقل الإيمانيّ إلاّ أنّها لا تُرى بوضوح فيه، بمعنى أنّه، رغم وجود العقل في الإنسان بشكل حقيقيّ، لكنّ هذا الإنسان محروم من نِعَم ذلك العقل لعدم بلوغ عقله إلى مرتبة العقل الإيمانيّ.

ولكن، وبعيدًا عن هذه النظرة التشاؤميّة، فإنّ العقل الإيمانيّ في الواقع هو الذي يفتح أبواب الآفاق أمام الإنسان، فالعقل في حالة الإيمان يُبادر إلى الانضمام إلى نور الحقيقة بمجرّد رؤيته لها، فيمتلئ بالإيمان بفيض عقل الكلّ الذي انبجس من داخله. وعندما ينكر العقل الجزويّ ذاته ويؤمن بنور الحقيقة وعقل الكلّ، سيُسمَح له بالسّموِ في مراتع النور المخصبة[10]، فيُضيء في داخله مشعل الحقّ ومنار الهدى، وسيتمكّن من تلمّس طريقه والاهتداء إليه دون دليل خارجيّ.

ونلاحظ أحيانًا أنّ مولانا يُطلق اسم «العقل التحقيقيّ» على العقل الإيمانيّ ويضعه في مقابل العقل التقليديّ، ويرى أنّ تحقيق العقل هو تقصّيه لأعماق الحقيقة وإدراكه وفهمه

(٨) أي العقل الإيمانيّ [المترجم].

(٩) **ديوان مثنوى**، مصدر سابق، المجلّد ٤، الصفحة ١٩٨٧.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨٨.

لأصل الوجود وأساسه، وليس ما يتأتّى بالدليل والبرهان. وفي أحيان أخرى يشير إلى «الإيمان» على أنّه شاهد القول والفعل على معرفة عالَم ﴿أَلَسْتُ﴾[١١]:

| | |
|---|---|
| إنّما الإيمان بالعلم والتعليم | ولا إيمان بالوهن والتسليم |
| ونحن في دهليز قاضي القضاء | إمّا شاكين وإمّا ننتظر البلاء |
| فقد قُلنا «نعم» وهذا امتحان | فقولنا وفعلنا شاهد علينا وبيان |

ورغم أنّ معنى الإيمان هذا لا يخرج عن إطار المعنى المذكور أعلاه إلّا أنّه لا يُشير إلى حقيقة الإيمان الواقعيّ. فمولانا يعتبر الإيمان أمرًا عظيمًا وحدثًا كبيرًا، ولكن ليس الإيمان الظاهريّ بل الإيمان الذي يُصاحبه تصديق القلب والفؤاد، الإيمان الذي لا يشوبه أيّ شكّ أو شبهة، الإيمان الممزوج بالصدق والتسليم. ولا ريب في أنّ مثل هذا الإيمان هو غذاء الجسم والروح لدى الأنبياء والأولياء الذي تمكّنوا بواسطته من إرغام شيطان النفس على قبول الإسلام، والتسليم بأوامر الله ونواهيه، وتجنيب أنفسهم من آفاته والنجاة من حبائله. فمن لا يملك مثل هذا الإيمان فعليه تجديد إيمانه ومراجعة آرائه وأفكاره والسعي إلى الإكثار من المجاهدات وبذل الغالي والنفيس لكشف حقيقته التي تنتهي بلقاء الله والاتّصال به[١٢].

إنّ مثل هذا الإيمان مكنون في قلب المؤمن وروحه، وهو لا يقبل لا بالزيادة ولا بالنقصان، لأنّ الإيمان في هذه الحالة يُصبح عين روح المؤمن، وأمّا النقص والقلّة فمن خواصّ أجسام المؤمنين لا إيمانهم[١٣].

## مراتب العقل وسير تكامله

ذكرنا بأنّ مولوي يعتقد بأنّ العقل والنفس الأخرى اللذين يُميّزان الإنسان عن الذئاب والكلاب لا يختلفان عن العقل الجزويّ، بل إنّ جميعها تُمثّل مراتب حقيقة واحدة، ولذلك، وبمجرّد أن يُصبحوا محطّة عقل الكلّ ومنزله، يغدو الإنسان مستغنيًا في بحثه عن الحقيقة

(١١) ملاّ حسين كاشفي، لبّ لباب معنوي [لبّ لباب المثنوي المعنوي]، تحقيق عبد الكريم سروش، طبعة ١ (طهران: انتشارات صراط، ١٣٨٦هـ.ش./ ٢٠٠٥م)، الصفحة ٤١. والإشارة إلى عالم «ألستُ» تعود إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(١٢) السيد صادق گوهرين، شرح اصطلاحات تصوّف [شرح مصطلحات الصوفيّة] (طهران: انتشارات زوّار، ١٣٨٠هـ.ش./ ١٩٩٩م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٦.

(١٣) ديوان مثنوى، مصدر سابق، المجلّد ٤، الصفحة ٤٠٨.

ومعرفتهـا عن أيّ دليل أو هـاد. ولكن إذا حُرم من نور عقل الـكلّ فإنّه سيغرق في الظلمة والجهـل القاتلـين[١٤]. ويرى مولوي أنّـه إذا أراد الإنسان النجاة مـن الجهل والحمق، عليه أن يتعـرّف على نـور الحقيقة تدريجيًا، لأنّ العقل الجزويّ مفطـور على تتبّع القيل والقال، ومهووس بالغوص في أعماق العلوم الدينيّة والبحث فيهـا والمجادلة بشأنها، وبذلك فهو يحاول بأقصى جهده تجنّب الإذعان لأيّ معرفة نورانيّة وهبة[١٥].

ويحظـى السير التدريجيّ نحو تكامل العقل بأهميّة كبـيرة، فرغم تلألؤ نور العقل بعالم الملكوت وعقل الكلّ إلّا أنّ تجلّي ذلك النور على العقول لا يعني تساوي تلك العقول. وهنا نلاحـظ قيام مولوي ببيان الاختلاف بين العقول ويـرى أنّ هناك بَونًا شاسعًا ومسافةً كبيرةً بـين العقول، ولكن إذا تخلّصت العقول الجزويّة من الظلمـات فإنّها جميعًا ستحصل على النور وسترى الحقّ بمقدار ما تمتلكه من النور:

| | |
|---|---|
| اعلم أنّ هذا الاختلاف بين العقول | كبير كـالمسافة بيـــن الأرض والسماء |
| فمن العقول ما هو كقرص الشمس | ومنها ما هو أضعف من الشهاب في الفضاء |
| ومنهـا مـا هو كالفانوس ليس أكثر | ومنهـا مـا هـو نجمـة لامعــة في العليـاء |
| وكـالبرق الذي يُنير الغيـوم والمُزن | كـذا نـور الإلـه يلمـع في عقول العقلاء |
| فـالعقل الجزويّ يسيء إلى العقـول | وكأس الدنيا سلب الكؤوس من الرجال والنساء[١٦] |

وعلـى هذا يمكننا القـول بأنّ العقــل الإنسانيّ - الـذي يُمثّل العقلَ الجـزويّ من حيث الجوهر - قد يصل في أعلى مراحله إلى عقل الإنسان الكامل ويصبح قادرًا على رؤية الذات ومستغنيًا عن الدليل والهادي الخارجيَّين، تمامًا كعقل الكلّ المنفصل البسيط. ويُطلق مولوي على هذه المرتبة اسم «شيخ العقل والدين»، مُعتبرًا إيّاه العاقل الحقيقيّ والأصيل. وبما أنّ هذا الشيـخ صار فارغًا وأجوفًا من الداخل من كلّ شيء، ومليئًا بنور العقل، فقد اتّخذ دليله من داخله لا من الخارج:

| | |
|---|---|
| اسـعَ لتكـون شيـخ العقل والدين | فتستـطيع كعقل الـكلّ رؤية باطنك |

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٧٩.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، المجلّد ٥، الصفحة ٤٥٩.

| | |
|---|---|
| فـالعاقل مَن كـان يحمـل المشعـل | وكـان دليـلًا وحاديًا، فابـذل جهدك |
| فهـو يتبـع نـوره لا نـور غيـره | ولا يهتـدي إلّا بهُـداه، فـاختـر طريقـك |
| وهـو مؤمـن بذاتـه وإيمـانه فيه | وقد اتّخذ نوره من ذلك النور، فاتّبع نورك[١٧] |

وهنـاك مرتبة هي أدنى مـن المرتبة المذكورة حيـث ما زال العقل فيها أسـير ذاته مقابل الحـقّ ولم يَرَ بعدُ نور الحقّ، لكنّه عالم بمحدوديّة العقل الجزويّ وعالَم الحسّ والبحث، ويمكنه رؤيـة نور الحقيقـة في العقلاء. ويُسَمّي مولوي صاحب هـذه المرتبة بـ«نصف عاقل». فبما أنّ أصحاب هذه المرتبة لم يَروا بعد الحقّ كاملًا فإنّهم لم يتخلّصوا تمامًا من ذاتهم، إلاّ أنّهم لا يتوانون عن تسليـم ذواتهم إلى العاقل الكامل لكي يتمكنوا بواسطته من الرؤية والنجاة من عبء ذواتهم، والارتقاء إلى الأعلى ليروا الحقيقة بشكل مباشر:

| | |
|---|---|
| وأمّا الآخرون من أنصاف العقول | فإنّهم يرون مَن هم من أصحاب العقول |
| فـلا يستكبرون عـن أن يقودوهـم | فيُبصروا ويعلو مقامهم وينجوا من الأفول |
| وتكتمل عقولهم بعد أن كانت ميّتة | فيرقوا إلى الأعالي بعد أن كانوا في السهول |
| فلا موت ولا فناء مع العقل الكامل | الكلّ أحياء في ظلّه، لا سكون ولا خمول[١٨] |

وقـد أطلق مولوي اسم «نصـف عاقل» على صاحب هذه المرتبة لأنّ عقل هذا الإنسان يُذعن للقائد والهادي ويستسلم له، وإن لم يكن قادرًا هو نفسه على الوصول إلى الطريق.

وهنـاك مرتبـة هي أدنى من هذه، وفيها يكون العقل عاجزًا عـن إيجاد طريقه أو العثور علـى النـور، فيظلّ في عالم الطبيعـة لا يخرج منه. فهذا الشخص لا يـرى نور الحقّ، وليس مستعـدًّا للإذعان لمن رأوا النور. ويبـدو أنّ أصحاب هذه المرتبة لا يملكون عقلًا بالمرّة، ولا ينتفعون بعقلهم البحثيّ، وهم باقون ضمن إطار هذه الدنيا:

| | |
|---|---|
| وأمّا ذلك الأحمق فعقله مجرّد حجر | فـلا هو امتلك عقلًا ولا اتّخذ العاقل هدى |
| لا يعرف طريقه ولا يهتـدي إليـه | ويشمئـزّ من اتّخاذ دليـل من أهـل النهى |
| يـسيح فـي البرّيّة علـى غير بيـان | فمرّة يسير كالأعرج ومرّة ينطلق كالهواء |

(١٧) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحتان ٢١٧٨ و٢١٨٨.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٩١.

فــلا هو يمتلــك شمعةً تير دربــه ولا يمتلـك نورًا يبيّن له الطـريق في العراء

فـــلا هو عـــاقل يحيـــا بعقلــه هو أعمـى لا كـأنصاف العقول بل أدهى

يتمختر كـالأعمى في كلّ اتّجــاه فـلا خاتمـة لأمره رغـم كـلّ ما سعى[١٩]

وفي معرض توضيحه للمراتب الثلاث المذكورة، وبيان مكانة كلّ منها في الكمال النهائيّ للإنسان، ينقل مولوي قصّةً من قصص **كليلة ودمنة** ليستشهد بها في هذا المقام، وهي قصّة السمكات الثلاث اللاتي كنّ يَعشن في مستنقع للماء، واتّفق صيّادان على أن يرجعا إليه بشباكهما فيصيدا ما فيه من السمك. فسمعت السمكات قولهما. فأمّا أكيَسهنّ لـمّا سمعت قولهما، ارتابت بهما، وتخوّفت منهما، فلم تعرّج على شيء حتّى خرجت من المكان الذي يدخل فيه الماء من النهر إلى الغدير[٢٠]؛ وأمّا الكيّسة فإنّها مكثت مكانها حتّى جاء الصيادان، فلمّا رأتهما، وعرفت ما يريدان، تماوتت فطفت على وجه الماء منقلبةً على ظهرها تارةً، وتارةً على بطنها، فأخذها الصيادان فوضعاها على الأرض بين النهر والغدير، فوثبت إلى النهر فنجت، وأمّا العاجزة التي كانت محرومةً من العقل، فما تزال في إقبال وإدبار حتّى صيدت، فأخذت تلوم نفسها لعدم اقتدائها بمن وُهب العقل والتدبير[٢١].

ويُستفاد، كذلك، من هذا التشبيه أنّ العقل إمّا أن يكون متّصلًا ببحار نور الحقيقة فيحيا، أو أن يكون عارفًا بأنّه لن ينجو من مستنقع الطبيعة لوحده، بل لا بدّ له من أن يتّبع الأكبر والأعقل. وأمّا العقل الذي يعتبر نفسه الأكمل فيحاول بذهنه المحدود البحث والسعي بعيدًا عن الآخرين، فإنّه لن ينجو أبدًا وسيهلك لا محالة.

وأمّا المسألة الطريفة التي ختم بها صاحب المثنوي هذه الأبيات فتتمثّل في مكانة العقل السامية لديه، فهو يعتبر بعض القوى، مثل الذاكرة والفَهم والتذكّر وغيرها، من العوارض على العقل وآثاره، لكنّه يرى أنّ العقل نفسه هو شيء آخر مختلف، فإذا لم يظلّ متنبّهًا وواعيًا فلن يكون لتلك القوى أيّ تأثير يذكر:

لا تنفــع الذاكـــرة والفهم والحفظ إذا لـم يكــن العقـل واعيًا وصـاحيًا

فهـــو النور الـذي يشعّ عليها جميعًا وهـو الـمُذكّر لهـا وهـو الواعيـا[٢٢]

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٩٣.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٠٦.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٧٩.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٩٤.

فالعقل إذا كان واعيًا وصاحيًا فإنّه يُسخّر جميع القوى الإنسانيّة لخدمته ويوظّفها ويوجّهها نحو خلاص الإنسان وكماله. وفي غياب العقل فإنّ فَهم الإنسان أو إدراكه لأيّ موضوع، أو تذّكر ذلك الأمر، لن يكون نافعًا له، تمامًا كالسمكة الحمقاء التي لم تُدرك حقيقة الأمر إلّا بعد أن وضِعت على النار لتشوى، وحتّى لو نَجت فإنّها لن تهتدي إلى الطريق الصحيح بسبب حماقتها:

| | |
|---|---|
| يقول العقل: إنّ الحماقة منك | ولا ينفع مع الحماقة شيء أبدًا |
| والعقل هو الوحيد الذي يحفظ العهود | فإذا لم يكن لديك عقل فلن تُفلح مؤكّدًا |
| والعقل هو الذي يُذكّرك بالعهود | والعاقل يزيل الحُجُب عنه وهو مؤيّدًا |
| فإذا غاب عقلك صار النسيان سيّدك | وأضحى العدو والباطل لك سيّدًا[٢٣] |

## العلم والمعرفة

تحدّث مولوي كثيرًا حول العلم والعلماء، وبحث بالتفصيل أقسام العلوم وأنواع العلماء ومراتبهم، ومع ذلك فإنّه لم ينف العلم بشكل مطلق في أيّ بيت من أبياته الشعريّة في ديوانه المثنوي. وقد صنّف مولوي العلم بالاستناد إلى تطبيقاته ومحتواه، مُبيّنًا مكانة كلّ نوع من أنواعه في الحياة الإنسانيّة. لكن مع استخدامه للتعبيرات العامّة والكلّيّة لا يمكن فهم نظريّة مولانا حول مكانة العلم بأيّ شكل من الأشكال، بل لا بدّ من وضع أيّ شيء ذكره وتحدّث عنه نُصب أعيننا لكي نتمكّن من وضع حُكم عادل وجامع لتلك النظريّة.

فالتصنيف الأوّل الذي قدّمه مولوي حول العلم يتمثّل في التمييز بين العلم الدنيويّ والعلم الأُخرويّ. وللوهلة الأولى يبدو هذا التصنيف مُستوحًى من آثار العلوم ونتائجها، واستنادًا إلى تأثير كلّ واحد:

| | |
|---|---|
| على العامّ والخاصّ أن يطلب العلم | لا أن ينتظر الخلاص من هذا العالَم |

والعلم الدنيويّ في الحقيقة هو جزء من هذا العالَم، وهو محدود وفان وزائل كالمال والعناصر الدنيويّة الأُخرى. وفي تفسيره للحديث النبويّ الشريف، «منهومان لا يشبعان:

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٨٧.

طالب علم، وطالب دنيا»[٢٤]، يقول مولانا بأنّ المقصود بـ«العلم» في هذا الحديث هو علم الآخرة، وإلّا فإنّ العلم الدنيويّ ليس إلّا جزءًا من هذه الدنيا، ولا معنًى لفصله عن الدنيا والمال. وهنا، يصل مولانا إلى نتيجة نهائيّة مفادها أنّ العلم الحقيقيّ والمطلوب هو العلم الذي يؤدّي إلى استمرار الحياة وبقاء الروح، وهو الذي يُوصل حقيقة الإنسان إلى الكمال والسؤدد:

العلم ما أحيا الروح وأبقاها　　　وهو الذي يؤيّد النفس ويُحييها

وينقل لنا ديوان مثنوي قصّةً قال فيها إنّ شخصًا عالـمًا كان يروي لأصحابه حكايةً عن شجرة رآها في الهند، يدّعي الناس هناك أنّ من أكل من ثمرها لا يشيخ ولا يموت. فسمع أحد ملوكهم ذلك فبعث أحد العلماء إلى الهند للبحث في أمر الشجرة. وبعد أن قام العالم بالتقصّي والسؤال عن أمر الشجرة، ولّما يئس من الحصول عليها أو على ثمرها، ذهب إلى أحد العلماء والشيوخ هناك ليبحث معه مسألته:

فضحك الشيخ وقال: أيّها العاقل　　　إنّها شجرة العلم في قلب العالِم

إنّها شجرة عالية عظيمة بسيطة　　　وهي ماء الحياة الذي ينبع من بحر عارم

أنت تبحث عن صورتها ولذا تُهت　　　ولم تعرف أنّها معنًى ومفهوم قائم

فسمّوها تارةً شجرة وتارةً شمسًا　　　وأحيانًا معنًى وأخرى سحاب هائم

إنّه العلم وهذه آثاره الكثيرة　　　ألا أقلّ آثاره وملكه بقاء دائم

وهكذا، وخلافًا للعلم الظاهريّ الذي يتعلّق بعمارة جسم الإنسان وأعضائه، ويفنى بفناء الجسم والأعضاء، فإنّ العلم الأخرويّ يهتمّ بعمارة الروح والنفس، حيث يبقى معهما ويخلد بخلودهما.

ولتوضيح معنى العلم الدنيويّ والأخرويّ بشكل أُفضل نشير هنا إلى تصنيف آخر يبحث هذين النوعين من العلم من زاوية أخرى. فمرّةً نرى مولانا يتحدّث عن «العلم التقليديّ»، ومقصوده من ذلك يختلف كثيرًا عمّا هو مُتعارَف وشائع. فهو يعتبر أنّ جميع العلوم التي تأتي عن طريق البرهان والاستدلال، بل وحتّى ما هو موجود في علم الأخلاق

(٢٤) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، الجزء ١، الصفحة ١٦٨.

والحكمـة، وما يتناوله من المسائل الأخلاقيّـة والمعنويّة، تنتمي إلى العلـم التقليديّ. قلنا إنّ التقليـد من وجهـة نظر الصوفيّين هو اقتباس العلم عن طريق المصـادر الخارجيّة كالحواسّ والخيال وغيرهما، أمّا التحقيق والبحث فمعناه انبجاس العلم من المصادر الباطنيّة في داخل الإنسان فيرى الحقيقة التي تتحقّق في داخله.

أمّا الفرق الآخر بين هذين العِلمين فيتمثّل في أنّ بقاء العلم التقليديّ مرتبط ببقاء البحث والاستقراء والإيحاء إلى الآخرين، بينما يعود العلم التحقيقيّ إلى الإنسان نفسه، والحقّ تعالى هو المشتري الوحيد لهذه البضاعة المُزجاة:

| | |
|---|---|
| العلـم قـول لا روح لـه ولا حيـاة | وهو يعشـق من يشتريـه ويتتبّع الأثر |
| وإن كان الوقت مؤاتيًا لبحث العلم | لكن إذا لـم يشتره أحد مات واندثر |
| إنّمـا العلـم التقليـديّ هـو للبيـع | فإذا اشتراه أحد فرح ومُنِحَ كلّ العِبَر |
| وما الشاري للعلم التحقيقيّ سوى الله | فسوقه رائجة وبضاعته للجودة لا تفتقر |

ويُطلـق مولوي على هذين العلمين اسـم «العلم البحثيّ» أحيانًـا، أو «العلم الكَشفيّ» أحيانًـا أخرى. وهـو يستخدمهما للتعبير عمّا ذكرناه سابقًا. ويـرى مولوي أنّه ليس الطبّ فقـط، أو الهندسـة والأدب والفلسفة والكلام، هي وحدها التـي يمكن اعتبارها من العلوم البحثيّة والتقليديّة، بل إنّ علم الحديث وعلوم القرآن والفقه هي الأخرى تدخل ضمن إطار العلوم البحثيّة:

| | |
|---|---|
| أمـا تـرى أنّ علـوم الأنبيـاء | بـلا كتـاب ولا مُعيـد ولا أوستـا |
| وبلا الصحيحَين والحديث والرواة | لأنّ مشـربهم هـو مـاء الحيـاة |

لكنّ الأهمّ هنا هو أن نعرف موقف مولانا بدقّة إزاء هذين العِلمين. ولأجل ذلك لا بدّ لنا من الإشارة إلى الاستخدامات المختلفة لعبارات مولوي لنقوم بعد ذلك بتصنيف كلّيّ. تكرّر مديـح مولوي للعلم البحثيّ والعلم الرسميّ وذمّه لهمـا في ديوانه المثنوي، مُعتبرًا إيّاهما المانع والحجاب الذي يقف بين الإنسان وبين وصوله إلى الحقّ والكمال. وبالإمكان تلخيص تقييمه للعلم البحثيّ والدنيويّ في المحاور التالية: العلم البحثيّ هو حجاب الإنسان وعبء ثقيل على عاتقه، وما لم يتخلّص الإنسان من ذلك العبء فإنّه سيظلّ محرومًا من رؤية نور الحقّ.

والعلم الكشفيّ هو الذي يقود الإنسان بينما يقتضي من الإنسان جرّ العلم الرسميّ وراءه:

إنّ علوم أهل الأفئدة هي حمّالتهم وعلوم عبّاد الجسد عبء عليهم

فما وقع من العلم على القلب أعانه وما طُبِع منه على الطين أثقله وأهانه

بدلًا من أن يتّجه العلم البحثيّ إلى المدلول مباشرةً، فإنّه يُكثر من الوسائط والموانع. ونرى مولوي أحيانًا يصوّر رجلًا تعترضه النار، ولمعرفة كُنه هذه النار فإنّه يقطع البراري ويصعد الجبال باحثًا عن آثارها لكي يصل بذلك إلى جوهر تلك النار:

قضى عُمره في المحمول والموضوع باحثًا عن المصنوع دون بصيرة

وكلّ دليل أو نتيجة وصل إليها كانت عبثًا وباطلًا وانقطعت معاذيره

فهو لم يلحظ مانعًا غير المصنوع ولم يقنع إلّا بالقياس الاقترانيّ كوزيره

وتراه يكثر من الوسائط الفلسفيّة والدلائل وكلّ ما لا يُرضي أحد ضميره

لا جرم أنّ هذا الهارب من الدليل والمجيب سيبقى بعيدًا عن المدلول في الحظيرة

وقد أورد صاحب المثنوي العديد من الحكايات الطريفة الأخرى محاولًا بيان كيفيّة قيام العلوم البحثيّة بمنع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة. وفي موضع آخر ينقل لنا الديوان بأنّ حكاية هذه العلوم تشبه حكاية الشخص الذي يسمع المثل المشهور، «ضربَ زيدٌ عَمروًا»، فلا يزال يُجادل في سبب ضرب زيد عمروًا، وما الذي فعله عمرو ليستحقّ بذلك الضَّرب من زيد، بدلًا من أن يفهم أنّ المقصود من هذا المثال والغرض من إتيانه هو تعليمه قواعد اللغة العربيّة. أو الشخص الذي يُراد تعليمه لعبة الشطرنج فيُقال له مثلًا إنّ هذا المربّع هو مُخصّص للبيدق الفلانيّ، فيُجادل في سبب وضعه في هذا المربع وليس المربّع الآخر، وهل ورث هذا البيدق المربّع المذكور أم اشتراه؟[٢٥]

لـمّا كان العلم البحثيّ مرتبطًا بالحسّ الظاهريّ، ومتأثّرًا بالطبيعة الدنيويّة، فهو عاجز عن الدخول إلى ما وراء هذه الدنيا حيث العلم الكشفيّ، ولهذا يُسمّيه مولوي «علم بناء المعلف»، وقوام الحياة الحيوانيّة:

وكلّ تفاصيل علم الهندسة أو الفلك وعلم الطبّ والفلسفة

(٢٥) ديوان مثنوى، مصدر سابق، المجلّد ٢، الصفحة ٣٦٢٧.

تتعلّــق بهــذا العــالَم الذي تــراه — لا بالسماء السابعة كما تقول العامّة

كــلّ هذا العــلم لبنــاء المعلفــة — تُقتنى فيها الجمــال وكذلـك البقرة

ولأجــل أن يُبقــوها لأيّــام حيّــة — فقد سمّاها الهُبل بالرموز المعقّدة(٢٦)

ولـمّــا كان هذا العلم (العلــم البحثيّ) مرتبطًا بهذه الدنيا، فإنّ مَن يحصل عليه لا يقصد بواسطته النجاة والخلاص من عالَم الحسّ الذي يُمثّل عالَم الغربة للقلب والسجن المؤبّد للروح، بل يريد تثبيته في عالَم الحسّ هذا ليكون أسير الشهرة والاعتبار بين الخاصّ والعامّ.

إنّ العلــم البحثيّ بأفكاره التافهة، وآرائه الجوفــاء، تلويث النفس والروح. ولذلك، فإنّ البحــوث والمناقشات التي لا تجـدي نفعًا تسلب الفرص من الإنســان وتدخله في متاهات عديــدة وطرق مســدودة، وتحول دون تحليق النفس المطمئنة من خــلال إيذاء قلب الإنسان وجرحه:

تعمــل براثــن أفكــارك الطائشــة — على جــرح النفس المطمئنّة الجائشة

تخــدش الفــكرة السيّئــة السامّــة — نفس الإنسان عميقًا وتلقي عليها اللائمة

ولا سبيــل إلى حــلّ هــذه المشكلــة — بعد أن غاصت المسحاة في عُمق المسألة

ويشير البيت الأخير أعلاه إلى أنّ مساعي العلم الرسميّ لن تُجدي في حلّ المشاكل والعُقد العلميّــة، بل على العكس فإنّها ستهدر رأسمال ثمين وقيّم، وهو النفس المطمئنّة، وستشغله بالتلوّث والخيال والأوهام.

العلم البحثيّ مَشوب على الدوام بالشكّ والظنّ، فلمّا كان الإنسان عاجزًا تمامًا في العلم البحثــيّ عن الوصول إلى الرؤية والمشاهدة، ويتمّ الاستــدلال على أيّ أمر مجهول بالوسائط فقــط، وقد يتمّ استخــدام الواسطة أحيانًا بشكل غــير صحيح وغير منطقــيّ، فإنّنا نجد بأنّ الإنسان في هذه المرحلة محروم من الوصول إلى اليقين والطمأنينة:

يرى هذا العلم الجناحين جناحًا واحدًا — فكــان ظنّــــه ناقصًــا وأبتــرا

فالطــائر يسقــط بجنــاح واحـد — ولــو حــاول الطيران مرّتين وأكثرا

(٢٦) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٥١٦.

ويكـون حـاله الطيران والسـقـوط آمـلًا أن يطير بجنـاح واحد إلى العُلا

ولـمّا تبـع الظـنّ وفشـل علمـه لـم يَجد له رغم المحاولة جناحًا آخرا

فلو كان لديه جناحَين لطار كجبريل ولـم يـسقط مرارًا وكان اندحر[٢٧]

ومـع هذا فإنّ مولوي يعتقـد بأنّ جذور بعض هـذه العلوم الرسميّة (العلـوم التجريبيّة والفنيّة) يرجع كذلك إلى الأنبياء، ولا يمكن أن يكون أصل هذه العلوم نتيجةً للحسّ والعقل الجزويّ. فلمّا حصلت العقول على هذه العلوم من الأنبياء حاول بسطها وتوسيعها. ودليل مولوي على ذلك أنّ العقل الجزويّ لا يمكنه بمفرده الوصول إلى مجهول مطلق وغير معروف تمامًا، بل يحتاج إلى تعلّمه من شخص آخر:

علم الفلك والطبّ من وحي الأنبياء وأنّى للعقل والحسّ الوصول إلى ذلك

فالعقل الجزوي ليـس عقـل استنبـاط فهـو متعلّـم للفـنّ ومحتـاج لذاك

وهـو قابـل للتعلّـم والفهـم فقـط لكنّ علمه من صاحب الوحي والملاك

لا ريب في أنّ كلّ الحِرَف من الوحي هو المعلّم الأوّل وزاد العقل في هذا وذاك

فهل ترى أيّ حـرفة يمكـن لعقلنـا أن يتعلّمها دون وحي أو كتاب أو مَلاك؟

وإن كـان العقـل ذكـيًّا وبـاحثًا لكـن ما مِن علـم وحرفة دون حراك

أتظنّ أنّ كلّ ذلك من هذا العقل فهل يُعقل وجود علم دون وحي أو مَلاك؟[٢٨]

والنقطـة المهمّـة هنا هي أنّ مولوي يرى بأنّه ليس من مهـامّ العقل الجزويّ – الذي يُعدّ الحسّ وسيلةً من وسائله المستخدَمة – الكشف عن الحقائق المتعالية والمجرّدة، ولا الكشف عـن المعـادلات الطبيعيّة الخفيّة. وقلنـا سابقًا إنّ العقل الجزويّ يحتـاج لفهم الحقيقة (سواء أكانـت الحقيقـة مادّيّةً أو مجـرّدةً) إلى مصادر أخرى وهو هنا ليس سـوى مُقلّد. وبعد تلقّيه للحقيقـة يقتصر عمل العقل الجـزويّ على البحث والمقارنة والتقصّـي في معلومات الحسّ الظاهـريّ والباطنـيّ، دون أن يحصل العقل الجزويّ على أيّ حقيقـة زائدة[٢٩]. ومن جهة

(٢٧) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ١٥١٠.

(٢٨) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٢٩٤.

(٢٩) يمكـن مقارنـة هذه المسألة مع ما هو مطروح في المدارس الفلسفية التجريبيّـة الحديثة (مثل مدرسة ديفيد هيوم وجون لوك)

أخرى فإنّ عمل الحواسّ الخمسة يقتصر على استقبال الظواهر الجارية، وأمّا المعادلات الطبّيّة والفلكيّة فإنّها خارجة عن إطارها؛ ولذلك لا بدّ من الاعتراف بأنّه لا يمكن لأيّ إنسان الوصول إلى هذه المجموعة من العلوم إلّا عن طريق الأنبياء والأولياء. وبعبارة أخرى، فإنّ هذه الفئة من العلوم (أي أصول وجذور هذه العلوم بالطبع) لا تصل إلى ساحة العقل الجزويّ إلّا بواسطة عقل الكلّ.

لكنّ الرسالة الأصلية للأنبياء وتأثيرها الأساسيّ لم يقتصر على هذا البُعد، بل كانت مهمّتهم التمييز بين الحقّ والباطل وبيان الحقائق النورانيّة وإيصال الأفراد المؤهّلين إلى شهود الحقّ[٣٠].

## الحبّ واليقين

أمّا المفهوم الآخر الذي ينبغي البحث فيه هنا هو حقيقة الحبّ ومكانته في سلسلة مراتب الحياة الكماليّة للإنسان. ويجب علينا الكشف حول ما إذا كانت هناك أيّ علاقة بين هذا الحبّ وبين اليقين، وبالتالي بين العلم والمعرفة.

وقبل البدء في ذلك من الضروري أن نذكّر ببعض النقاط التي تربط البحوث المذكورة مع البحث الحالي. ذكرنا آنفًا أنّ مولوي يرى أنّ المعرفة والكمال لدى الإنسان مرهونان بتجاوز العقل الجزويّ إلى عقل الكلّ. إضافةً إلى ذلك، يعتقد مولوي بأنّه ليس بالإمكان قطع هذا الطريق والوصول من مرتبة العلم التقليديّ إلى العلم التحقيقيّ عَبر العقل الجزويّ، فهذا الأخير لا يمتلك أساسًا أيّ معرفة أو علم بما وراء ذاته، بل ينكر ذلك حتّى عندما يكون في حالة طبيعيّة. وفيما يتعلّق بالتمثيل فإنّ مولوي يُشبّه عقل الكلّ بالبحر والعقل الجزويّ بالأمواج، فمهما حاولت الأمواج الوصول إلى عُمق ذلك البحر، يقوم هذا الأخير بقذفها إلى سواحله. ويصف العقل الجزويّ أيضًا بالصحن الفارغ الذي كلّما أراد الامتلاء بماء البحر غرق وغاص في باطنه:

| | |
|---|---|
| ما أكثر العوالم في العقل | ما أعظم مساحة هذا العقل |
| أمّا صورنا فهي في بحر العذاب | صحون تسير على سطحه جيئة وذهاب |

حيث قام كانط بصياغتها بشكل حديث.

(٣٠) ديوان مثنوى، مصدر سابق، المجلّد ٢، الصفحة ٢٨٠.

| | |
|---|---|
| فهـي تسعـى للامتـلاء من مياهـه | فـإذا امتـلأت غرقـت في أعماقه |
| العقـل مخفـيّ والعالَـم ظاهـر | صورنا أمـواج أو شـيء منه ظاهر |
| فكلّما سعـت الصـوَر إلى الامتـلاء | قـذفها البـحر بعيـدًا خالية الدلاء |

وعلـى هذا، فليس بإمـكان الإنسـان إدراك الحقائق في مرتبة العقـل الجزويّ المحدود والتقليـديّ، ويمكنـه نيل الحيـاة الجديدة عن طريـق اتّصاله بعقل الكلّ فقـط، وهذا التعالي والغوص في الأفـق البعيد لا يتيسّر إلّا بمساعدة وإمداد من عقل الـكلّ. وبعبارة أدقّ، ليس بإمـكان العقـل الجزويّ الذهاب أبعد من حدوده المقرّرة لـه، بل إنّ ذلك يدخل تحت قدرة عقل الكلّ الذي ينزل إلى الفضاء الإنسانيّ لدعوته إلى السّعي والمثابرة من أجل الوصول إلى تلك الغاية.

وهنـا، لا بدّ لنا مـن أن نعلم – وكما أشارت إليه الأبيات أعـلاه – بأنّ عقل الكلّ ليس خارجًـا عن العقل الجزويّ، أو بمنأى عنه، في أيّة لحظـة أو ظرف إطلاقًا، بل على العكس. إذ كلّ حركـة أو جُهـد يقوم به العقل الجزويّ مأخوذ من عقل الكلّ الذي يكون حاضرًا مع الحيـاة الإنسانية في مراتبها. لكنّ هذا «الحضور» لا يصـل دومًا إلى «الظهور»، حيث شبّه مولانا ذلك براكب الحصان الذي يسير بحصانه بسرعة مستمرّة ويتساءل عن مكان حصانه ظانًّا بأنّه قد سُرِق منه.

ولذلك، وفي البداية كما يقول مولانا، لا بدّ من أن يضيء نور من عقل الكلّ (الكاشف للسـرّ) على العقل الإنسانيّ لتشجيعه على الخروج من دائرة العالَم الطبيعيّ والعقل الجزويّ. وفي مـكان آخـر، يشبّه مولـوي الساحة الإنسانيّـة في مرتبة العقل الجـزويّ بالطائر الذي يعمل جاهدًا على نَقر جدران العشّ محاولًا الخروج من تحت الأرض. ولو مُنِحَ ذلك الطائر جناحين لاستطاع الطيران بسهولة كالطيور الأخرى[٣١].

قلنـا قبـل هذا إنّ «كاشف السرّ» يقـوم بإلقاء هذا السرّ في «قلـب» الشخص، وفي ذلك إشـارة إلى «جنـاح العقـل». ويمكننا إيجاد العديد مـن الشواهد في **ديوان مثـوي** حول هذا التعبير المزدوج الذي يشير مولوي إليه أحيانًا بعبور العقل الجزويّ إلى القلب، وأحيانًا أخرى يستخدمـه للتعبـير عن مدخليّة للعقل. وقبـل أن نلحظ إشارة تلـك الازدواجيّة إلى نوع من

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣٤.

التضادّ في آراء مولوي، نرى أنّها تريد القول - ومن وجهة نظر مولانا - بأنّ مرتبة عقل الكلّ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالفؤاد والقلب، خلافًا للعقل الجزويّ الذي لا يتعامل ولا ينسجم إلّا مع الحسّ والخيال والذهن. ويمكننا العثور على هذه النقطة في كثير من المفردات والتعبيرات التي استخدمها مولوي، وهي نسبته المعرفة الحقيقيّة إلى العقل، ولكن ليس العقل الشاهد للكثرة والهبوط، بل العقل الموحِّد والمُولَع بالمتافيزيقيا. وربّما استطعنا القول بأنّ عقل الكلّ يقوم بأداء عملَين مُكمّلَين في آن واحد: العمل الأوّل هو مَنحه الكمال للعقل الجزويّ وتهيئته لرؤية الأفق الواسع، أمّا العمل الآخر فهو إلقاء السرّ في قلبه لتسهيل مسيره في مقامات الوجود.

والخلاصة، فإنّ الإنسان يجتاز العقل الجزويّ بنور المَدد الإلهيّ ولطفه - الذي يفيض من مجرى النور الأوّل وهو عقل الكلّ - ليصل بعدها إلى عالَم الحقّ - الأقرب إلينا منّا من الناحية الوجوديّة:

| | |
|---|---|
| مَن يستطيع فكّ هذا القفل يا ودود | إلّا فضلك ومنّك غير المحدود |
| إنّنا نطمح إليك وغير ذلك لا نريد | لأنّك أنت أقرب إلينا من حبل الوريد |
| وليس هذا الدعاء إلّا فضلًا منك | وأنّى للزهور أن تنمو إلّا بفضلك |

وهكذا، فإذا لم يتفضّل علينا بنور لطفه فإنّ الإنسان لن يستطيع الوصول إلى حقيقة تفوق فَهمه وإدراكه وعقله الجزويّ:

| | |
|---|---|
| ما كان للعقل أن يميّز بين الدم والمصران | لولا فضلك وكرمك يا قديم الإحسان |

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ مولوي يعتقد بأنّ وسائل تلك الرؤية والمشاهدة هي مسألة لا تتجاوز الحقيقة الإنسانيّة، بل إنّ إدراك الإنسان وعقله يصلان إلى مرتبة يمكنهما من خلالها إدراك تلك الحقائق:

| | |
|---|---|
| تشرق من كلا جانبي هذا النور | أمواج من النور تضيء السماء |
| وهذا اللسان الذي ليس إلّا قطعة لحم | يلهج بحكمته وفضله كغدير الماء |
| ليدخل جحرًا اسمه جحر الآذان | حتّى يصل إلى بستان الروح حيث الريحان |

وهنا يطرح سؤال نفسه بجدّيّة وهو: خلال الطريق نحو الكمال المعنويّ، إلى أيّ حدّ يرافق العقلُ الإنسانَ - من وجهة نظر مولانا؟ وهل يمكن افتراض مرتبة يتوقّف عندها العقل

عـن التفكير ليضطرّ الإنسان بعدها إلى إكمال طريقه بوسيلة أخرى؟ على الرغم من صعوبة الجـواب على هـذا السؤال، لكنّ ذلك ضروريّ لبحثنا هذا. وهنـا لا بدّ من الإشارة، أولًا، إلى بعض الأمور التي اعتقـد خلالها مولانا بوجود تضادّ بين الحـبّ والعقل، ثمّ سنحاول البحث في هذه المسألة مع بيان مكانة الحبّ لنحدّد مكان ذلك التضادّ بدقّة ونُقيم له تصوّرًا واضحًا.

## العقل والحبّ

يـرى مولوي أنّ هنـاك تصاحبًا بين ردّ فعل الدين مع حبّ الحـقّ، وأنّ الحبّ ممكن بواسطة «الذوق»؛ فالحبّ يسبّب الحَيرة. ولـمّا كان العقل يصل بمفرده إلى المعرفة في ظلّ التمايزات والتصـوّرات الواضحـة، فإنّه عاجز عـن إدراك المعارف الخاصّة بوادي الحـبّ ودهاليزه، ولذلك يُصاب بالحيرة والدوار:

| | |
|---|---|
| إذا كنـتَ في هـذا البحـث دقيقًا | لأصبحـت للفـخر الـرازي رفيقًا |
| لـكنّه كـان كـ(مَن لم يَـذُق لم يَـدرِ) | فاحتـار عقلـه وخيالـه ولـم يهتـد |
| فبِع العقـل والفـنّ واشتـرِ الحيـرة | لتحصـل من الحيـرة فوائـد كثيرة |
| ففي لعبـة العقـل والحـبّ الصمـد | عشـر أمثالهـا تُعطـى يـا وَلَـد |

وهنا يشير مولانا إلى قصّة نساء مصر مع سيّدنا يوسف عليه السّلام، فيحاول تناولها من زاويـة الحبّ والعقل، ويعتبر ما قامت به النسـوة إيجابيًّا، مفسّرًا استسلامهنّ لجمال يوسف عليه السلام بوضع العقل والحركة على مركب الحبّ.

وفي موضع آخر يشير ديوان مثنوي إلى حكاية بلقيس مع النبيّ سليمان عليه السلام عندما أرسلـت بلقيس أربعين ناقةً تحمل الذهب هديّةً إليه. فلمّـا وصل وفدها مملكة سليمان عليه السلام، ورأوا أنّ أرضها مفروشة بالذهب الخالص، علموا أن لا قيمة لهديّتهم أمام كلّ هذا المُلك، ففضّلوا العودة والرجوع إلى بلادهم. وهنا استغلّ مولانا هذه القصّة ليفسّر بها مسألة الحـبّ والعقل، مؤكّدًا علـى أنّ إهداء الهدايا إلى الساحة الإلهيّة هو أمر غير منطقيّ، وأنّه لا شيء أفضل من إهداء الحبّ حيث يُصبح العقل هناك أقلّ وزنًا وأحقر شيئًا من القشّة:

| | |
|---|---|
| إنّ من يأتي بالذهب إلى أرض الذهب | كمن جاء إلى أرض العجائب بالعجب |
| ومَن يهدي العقل إلى ساحـة الإلـه | تفهت هديّته، إذ من يُهدي العقل سواه؟ |

ويُستفاد من هذه العبارات وما شابهها أنّ مولوي يؤمن بعجز العقل عن مشاهدة الجمال الربوبيّ، وأنّه لا بدّ هنا من التخلّي عن العقل. وقد يظنّ البعض أنّ ما قصده مولوي هو العقل الجزويّ وحسب، عندما يريد السير في هذا الطريق دون مساعدة من عقل الكلّ، وأنّه إذا استعان العقل الجزويّ بعقل الكلّ فإنّه لن يتعثّر في طريقه. ولقد أشرنا إلى هذه النقطة من قبل في **ديوان مثنوي** نفسه، وقلنا إنّه إذا عمل العقل الجزويّ بالاستعانة بعقل الكلّ فإنّه لن يضلّ أبدًا:

لا تتّخذ العقل الجزويّ وزيرًا لك          بل اجعل عقل الكلّ وزيرًا يا مَلِك

ومع ذلك، يبدو أنّ الأبيات المذكورة تريد الإشارة إلى شيء أبعد من ذلك، وهو أنّها تعتبر الحبّ قائدًا وهاديًا في مرحلة من المراحل حيث لا وجود للعقل مطلقًا. ولتوضيح هذه المسألة سنقوم بجولة صغيرة في مفهوم الحبّ وآثاره في **ديوان مثنوي**.

## التطابق بين الحبّ والعقل والعلم

من الواضح أنّ العرفاء - وخلافًا للحكماء - لا يبحثون في موضوع تعريف المقولات، بل يُعرّفون المسائل عن طريق الآثار والعلامات. وكذلك هو موضوع الحبّ، فهو غير مستثنًى من هذه القاعدة في **ديوان المثنوي**، خاصّةً إذا ما علمنا أنّ الديوان يُمثّل شرحًا لأحوال وسيرة مولانا وتجاربه العرفانيّة، وهو لا يروم وضع النظريّات.

ويرى مولوي أنّ الحبّ هو قوّة تربط جميع الكائنات مع بعضها البعض. والأدهى من ذلك هو أنّ الوجود وحياة العالم مرتبطان بقوّة الحبّ. فحرقة النار، وهياج الخمر، وعنفوان البحر، والميول بين الأنثى والذكر، وتحوّل النحاس إلى ذهب، وشفاء الأوجاع، واستحالة المرارة إلى الحُلو، وصعود الجسم الترابيّ في المعراج، وتراقص الجَبل، وكلّ مَيل وانجذاب ورغبة موجودة في كائنات هذا العالم ما هي إلّا نتيجة نوع من الحبّ والعشق؛ بل وينسب مولوي سرّ خلقة العالم إلى سرّ الحبّ[٣٢]. وهذا الحبّ الذي تذعن له جميع الكائنات غالبًا ما يصطبغ على الأغلب بصيغة وجوديّة، ويمكن ملاحظته لدى الإنسان والحيوان والجماد بشكل متساوٍ.

ولكن، يوجد في الإنسان حبّ من نوع آخر كذلك، مقارنةً مع سائر الموجودات المادّيّة والمفارقة الأخرى، وهو حبّ امتاز به دون غيره من الكائنات، حيث يأتي تميّز هذا الحبّ

(٣٢) سرّني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩٣ فما بعد.

نتيجة نوع من أنواع المعرفة والعلم، وهو علم امتاز بالأسبقيّة على معرفة الأرواح الناشئة السابقة على جميع الكائنات، وكذلك ميزة التخصّص، وذلك بشهادة الآية الشريفة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٣٣].

هذا، ولا يخلو **ديوان مثنوي** بالطبع من الحديث حول العلم المذكور الذي يُعدّ مقدّمة الحبّ، حيث يُجمل صاحبه ذلك بقوله إنّه لا يعتبر العلم البحثيّ الفلسفيّ الذكيّ مقدّمةً للحبّ، بل مانعًا ورادعًا له. وهذا الذكاء الفلسفيّ نفسه هو الذي حال بين إبليس وبين حصوله على الحبّ، بينما أذعن آدم عليه السلام لعبوديّة الحقّ بهذا الحبّ. ومَثَل الفيلسوف الذي يستخدم حِيَله وذكاءه كمَثَل السبّاح الذي يحاول النجاة من الغرق بذكائه وفنّه، أمّا الحبّ فهو كالسفينة التي تنقذ الخواصّ من أقصى بحور الكمال والقرب لتوصلهم إلى برّ الأمان بسلام:

الحبّ يُسعد الإنسان وينقذه من العدم — الحيلة من إبليس والحبّ من بني آدم

الحيلة كالسبّاح الذي يخوض البحار — وما عاقبته في النهاية إلّا الغرق والاندحار

فدَع الكِبر والضغينة يا سبّاح — فهذا ليس نهر جيحون إنّه بحر يا طمّاح

إنّه بحر عميق لا نهاية له — يبلع سبعة أبحر وأكثر يا أبله

وما الحبّ إلّا كسفينة للخواصّ — فاترك كلّ شيء وتمسّك بالإخلاص

ودَع عنك الحيلة واشتر الحَيرة — فالحيلة ظنّ والحَيرة هي العِبرة[٣٤]

ويشير مولوي إلى عِلم آخر في مقابل العلم البحثيّ والفلسفيّ، ويعتبر مقدّمةً للحبّ، ألا وهو علم الأنبياء:

قدّم العقل ضحيّةً للمصطفى — وقل حسبي الله وبه كفى[٣٥]

لكنّ هذا العلم لا يتأتّى من الكتاب والدفتر، وهو ليس من العلوم النقليّة التي تقابل العلوم العقليّة. ويُسمّي مولوي هذا العلم بـ«علم وَحي الفؤاد»، وهو علم ينبغي تعلّمه من

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٣١؛ وانظر، **ديوان مثنوي**، مصدر سابق، المجلّد ٢، الصفحة ١٥٣٢.

(٣٤) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٤٠١.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢٥.

«الـولّي». وعندمـا يتعلّق الأمر بـ«قُطب الزمـان»، فإنّ العلوم النقليّـة تصبح باطلةً كبطلان التيمّـم في حال توفّر الماء. وباجتياز ذهنيّـة الفيلسوف وعلم أهل العلم، فإنّ الشخص يصل في سلوكـه إلى حالـة يصفه فيها الآخرون بالأحمق والجاهل. ومـن وجهة نظر مولوي فإنّ هذا النوع من الجهل والحماقة يمثّل عين العلم ومقدّمة الحبّ:

| | |
|---|---|
| ليتـك لـم تتعلّـم ذلـك العلم | وإذن لَما طمعـت في سفينـة نوح |
| وليتـك كنـت تجهـل الحيلـة | كالطفل يلتصق بأمّه كالجسد والروح |

إنّ مـن لم يعتمـد علـى ذهنه وعِلمـه واعتبر نفسـه أصغـر العارفين ستكون لـه القدرة والاستعداد ليهنأ بطعم المعرفة الربانيّة اللذيذ، ويستند إلى أصحاب المعرفة الحقيقيّة:

| | |
|---|---|
| أو كنتَ قليـل المعرفـة بعلـم النقـل | وإذن لَما خسرت علـم وحي الأولياء |
| فلو فضّلت الكتاب على مثل هذا النور | لعاتبتك روحك المشتاقة لوحي الأنبياء |
| وهـذا كالتيمّـم مـع وجـود المـاء | بمقارنة العلم النقليّ مع قطب الأتقياء[36] |

وهنـا يتبادر إلى الأذهـان سؤال مهمّ: هل يـرى مولوي أنّ هناك تضـادًّا بين هذا العلم والحـبّ من جهة وبين العقل من جهة أُخرى؟ أم أنّـه يمكن الجمع بينهم بشكل أو بآخر؟ لا شـكّ في أنّ الجواب على هـذا السؤال يمكنه أن يقرّبنا خطـوةً إلى ما يقصده مولوي خلال سـير مراحل الحياة الإنسانيّة. والجدير بالذكر أنّ مولوي نفسه يُجيب بوضوح على السؤال المذكور بعد تلك الأبيات.

ومولـوي الذي يوصي بضرورة تضحية العقل للمصطفى، هو نفسه يأمر بتضحية العقل في سبيل حبّ الصديق. لكنّه سرعان ما يُبيّن بأنّ مراده من ذلك ليس محاربة العقل أو تحقيره، بل لأنّ مكانة العقل هي أوسع من كلّ ذلك. وتضحية العقل في رأي مولوي لا تعني تدميره والقضاء عليه، بل يريد بذلك أنّه مع تضحيته في عالم الطبيعة، فإنّه سيكتسب الحياة والخلود في عالم الحقّ.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٠٨.

فالعقل بالأساس يمتلك ماهيّةً متافيزيقيّةً، وعندما يقع في حيرة في هذا العالم فإنّه يستسلم للنظرة الجزئيّة والسياحة في الخيال:

| | |
|---|---|
| ضَحّ العقل قربانًا لحبّ الصديق | فالعقول تنتمي إلى ذلك العالم |
| فقد أرسل العَقولُ[٣٧] العقولَ هناك | وبقي ههنا حيرانًا دون مَعالِم |
| ولو نجا عقلك من هذه الحيرة | لملأ العقل كلّ رأسك السالم[٣٨] |

إذًا، ولتجاوز هذا العقل، لا بدّ من اختيار الحيرة ليمتلئ وجود الإنسان بالعقل والعلم بنور الحبّ ونزول المعرفة، وعندئذ لن يضطرّ العقل في تلك المرحلة إلى بذل الجهود الذهنيّة أو التمسّك بالصور العلميّة للوصول إلى المعلوم، بل سيقوم المعلوم نفسه بالتحدّث إليه، والكشف عن بعض أسراره:

| | |
|---|---|
| لن يتعب عقلك في ذلك الجانب | بل سيتحوّل هناك إلى بستان |
| فإذا كنت في صحراء لم تَر غيرها | وفي البستان لن ترى غير البستان[٣٩] |

## مراتب الحبّ

لا ريب في أنّ أحد مميزات الحبّ المطلوب هو عدم الاقتصار على ذاته فقط، أو تحويل ذات الإنسان إلى الغير. ومن البديهيّ أنّه طالما كان الإنسان في مرحلة النفس والعقل الجزويّ، فإنّه لن يبتعد أكثر من مرحلة الذات مهما حاول، وإذا كانت جذور الحبّ متأصّلةً في أعماق النفس الإنسانيّة فإنّه لن يُثمر إلّا الأنانيّة والتعلّق بعالم الحسّ والطبيعة[٤٠]. ولهذا، فإنّ ما كان بعض الصوفيّين يسمّونه بالعشق المجازيّ، والقول بأنّ الوصول إلى الحبّ الحقيقيّ لا يتحقّق إلّا من خلال محبّة الوسَماء، وجميلي الملامح والمُرْد[٤١]، يُمثّل لدى مولوي طريقًا مسدودًا.[٤٢]

(٣٧) المقصود بالعَقول هنا هو «صاحب العُقول»؛ انظر، نيكلسون، **شرح مثنوى معنوى**، الجزء ٤، الصفحة ١٥١١.

(٣٨) **ديوان مثنوى**، مصدر سابق، المجلّد ٤، الصفحة ١٤٢٤.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢٧؛ انظر، كذلك، «قصة المجنون والناقة لبيان التحدّي بين الحبّ والعقل».

(٤٠) تحاول أوّل قصّة في **ديوان مثنوى**، وهي قصّة الملك والجارية، تحاول البيان بوضوح بأنّ الجارية لم تحظ بحبّ الملك – وهو الحبّ الحقيقيّ – إلّا بعد أن تمكّنت من التخلّص من حُبّ الصائغ الشابّ.

(٤١) مفردها «أمرَد»، وهو الشابّ طرّ شاربُه ولم تنبت لحيته. المترجم.

(٤٢) انظر، على سبيل المثال، **ديوان مثنوى**، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ١٨٧٢؛ المجلّد ٦، الصفحة ٣٨٤٣؛ المجلّد ٩،

ومن وجهة نظر مولوي، فإنّ «حبّ الصور» الـمُقيّد بوَهم الخيال، ليس الحبّ المطلوب ولا يمكنه أن يكون جسرًا للوصول إلى الحبّ الحقيقيّ:

مَــن كــان عــاشقًا للوهـم والصـور لا يمكنه أن يكون عاشقًا ذ[ا] عِبَر[٤٣]

فــاترك حُــبّ الصــور يـا صــاح فليس لـك فيـه أيّ شـأن أو مَراح[٤٤]

ومع ذلك فإنّ حُسن الصور هنا يبيّن الجمال الحقيقيّ، فإذا استطاع الإنسان إدراك ذلك فستصبح الأوهام والصور المذكورة مَعبرًا إلى العالَم الآخر:

إذا كــان عاشــق الوهــم صادقًــا فــإنّه سيعبـر إلـى الحقيقـة لاحقًا[٤٥]

فعشقـه ظاهـر ومعشوقـه مستــور والحبيب في الخارج أمّا فتنته داخلًا تدور

فمَـــن كـــان معشـــوقه ذاك فـلا يهمّ إن كان عشقه هنا أو هناك[٤٦]

وهكذا فـإنّ الحبّ الإنسانيّ، برأي مولوي، عديم الفائـدة، وغير ضروريّ أبدًا، مقارنةً بالحـبّ الإلهيّ. ورغم أنّه كان يتجنّب الحبّ الصـوريّ والجسمانيّ بشكل كبير، لكنّه كان يعـترف بـأنّ هذا الحـبّ إذا اتّسع إلى مـا وراء الصـورة، ووصل إلى معنًى مُحـدّد واستطاع اجتذاب الأنفس إلى بعضها البعض، فإنّ ذلك سيُزيل الحالة الحيوانيّة عن الإنسان ليُعلّمه بعد ذلك حُبّ الغير والفناء فيه:

ومهمــا تكــن وجهـــة العاشــق فـعاقبتنا هناك هي القائد والسائق[٤٧]

فعاشــق ليلـى العميــاء والهزيلـــة لـــم يَـر العــالم إلّا نعجــة كليلــة

واستـوى عنـده الذّهـب والتُـراب فـلا قيمة للذهـب من دون عذاب[٤٨]

---

الصفحة ٣٦٤.

(٤٣) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٢٧٥٩.

(٤٤) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٧٠٢.

(٤٥) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٢٧٦٠.

(٤٦) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٧٠١.

(٤٧) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ١١١.

(٤٨) المصدر نفسه، المجلّد ٥، الصفحة ٢٧١٩.

وعلـى أيّ حـال، فإنّ الميـزة الأهمّ لهـذا النوع من الحـبّ الإنسانيّ تكمـن في تزكيته للإنســان، والسيطرة على أنانيّته، وتعليمه تفضيل الغـير على ذاته، والتضحية براحته ولذّته من أجل راحة الغير ولذّته. وعليه، وخلافًا للحبّ الحيوانيّ الذي لا يهدف سوى إلى الأنانيّة وإرضـاء الـذات، فإنّ الحبّ في هذا المقـام ينتهي بحُبّ الغير وعبادتـه. ويعتبر مولوي هذه المرتبة من الحبّ أساس الكمال، ويرى أنّ تجربة الحبّ والتعرّف على عوالمه يُمثّل شرطًا واقعيًّا كغيره من أنواع الحبّ(٤٩).

وأمّـا الاختلاف بين الحـبّ الحيوانيّ ومثيلـه الإنســانيّ (أي حُبّ الصـور الذي ينتهي بالمعنـى)، فيكمن في أنّ العقل الجزويّ الذي لا يرى مـن الصورة سوى جمالها، ولا يهمّه إلّا تحديد ما يحصل عليه من المنفعة، هذا العقل عاجز عن إدراك الحبّ الإنسانيّ وفهمه، بل ولا يعترف به:

لـمّا كان غذاء العاشـق هـو الرحيـق ... فـإنّ العقـل يبقى وحيـدًا دون رفيق

فالعقل الجزويّ ينكر الحـبّ إنكـارًا ... رغم علمـه بأنّه صـاحب السرّ مرارًا

فقــد يكــون ذكيًّـا لكنّـه شرّ شــرّ ... فما لَم يهتد بمَلاك فهو في خطر(٥٠)

وهنــاك مرتبة هي أعلى من مرتبة الحبّ، وهو ما يجده السالك المبتدئ بواسطة القطب والمرشـد، أو بعبـارة أدقّ، بالإنســان الكامــل. ولم يقتصر مولوي على ذكـر هذا الحبّ في عـدّة مواضع مـن ديوانه، بل لقد جرّبه هو نفسه بشوق وحـرارة، خلال علاقته مع شمس التبريـزي، وأتمّه إلى النهاية. وذكرنا سابقًا أنّ الإنسان الكامل يُعتبر تجليًّا لعقل الكلّ، وأنّه لا بـدّ للعقــل الناقص (الذي سمّاه مولوي من قبل بنصف العاقــل) من أن يفني نفسه عند عتبة هذا العقل الكامل:

إنّ لديك عقــلًا خفيًّـا هـو جـزويّ ... فابحث عن العقل الكامل يا مولوي

ليتــمّ بذلـــك الكـــلّ جُـــزؤك ... ويصبـــح عقلــك قيــدًا لنفســك

فافنِ نفسـك إذا غـاب عقـل كلّـك ... وادخـل فـي ظـلّ عاقل يرشد عقلك

فعقل الكلّ والنفـس مـن أوليـاء الله ... فالعرش والكرسيّ ليسا منفصلين، كلّا

(٤٩) سرّ نى، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٠٢.

(٥٠) ديوان مثنوى، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ١٩٨١.

وهكـذا، فاتّباع الشيخ والتعلّم منـه هي أوّل خطوة في الطريقة والسلوك. لكنّ السؤال هنا هو: كيف يمكننا الالتحاق بالشيخ وقبول أفعاله والاستماع إلى أقواله دون قَيد أو شرط؟ إنّ العقـل الجـزويّ الذي يشكّك حتّـى في عقل الكلّ، ويتّهم الإنسـان بالحماقة من خلال البحـوث العلميّة والمنطقيّة كلّما أراد الإنسـان التخلّص من أنانيّته (الفناء في الحقّ)، يحاول هنا أيضًا المقاومة والتملّص من الغيريّة أمام الإنسان الكامل. وهنا لا يبقى أمام الحبّ كذلك سوى كبت العقل الجزويّ وتفريغه من الأنانيّة.

ويحـاول صاحـب الديوان شرح هـذه المرحلة من الحـبّ بإشارات قصـيرة وعبارات موجزة حول الحبّ المولوي لشمس التبريزي. فحبّ مولانا لشمس تسبّب في تركه المدرسة والعلـوم الرسميّـة، وأن يهيم على وجهه في الـبراري والجبال بحثًا عن سرّ الحـقّ، مُضحّيًا بنفسه وروحه. وقد أكسبه هذا الحبّ شوقًا لم يستطع هو نفسه بيانه وشرحه[٥١].

لكنّ حبّه لشمس - الإنسان الكامل - لا ينبع من الإنسان نفسه، بل هو عناية وتأثير منه حتّى وصوله إلى مرتبة السالك:

سأظلّ أبحث ما حييت عـن شمس ولـيكن ما أعانيه غدًا وما عانيت بالأمس

لكـنّ مولانا يسرد حكايـات أخرى لهذا النوع مـن الحبّ وبأمثلة مختلفـة، بل ويعشق سماع أسرار المعشوقين على ألسنة الغير[٥٢]. ولهذا، فقد أورد في ديوانه العديد من القصص في هذا الباب[٥٣].

ويكتسـب حضور الشيخ والقطب في فكر مولوي أهميّةً كبيرةً، وهذه المسألة التي كانت شائعـةً في المدرسة الصوفيّة، تكتسـب في رؤية مولوي لونًا خاصًا ومكانـةً متميّزةً. وكما نعلـم، فقد كان شائعًا لدى مذاهب الزهـد ومدارس الأخلاق، ومن خلال بيان التضادّ بين العقل والنفس، تشجيع الأفراد بتزكيـة النفس وتطهيرها، وإضعاف القوّة الحيوانيّة لتغليب العقـل والشريعة على النفس. ولكنّ ذلـك غير مُجدٍ في العرفان وخاصّةً في فكر مولانا، لأنّه طالمـا كان العقل يُراوح في عالَم الحسّ والطبيعة، وفي ظلّ مرتبة النفس الحيوانيّة، فإنّه عاجز تمامًا عن التغلّب على النفس.

---

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٣.

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٥.

(٥٣) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ٣٦٨٦؛ المجلّد ٥، الصفحة ١٨٥٧.

ولذلك فإنّ الإنسان في هذه المرتبة بحاجة إلى طبيب عارف بخفايا نفسه، عالم بتصرّفاته وسلوكه. وعندما يسلّم السالك نفسه إلى طبيبه، فإنّ مسؤوليّة هذا الأخير تكمن في فتح الطريق أمام السالك لتقويم سلوكه وتزكية نفسه. ومن خلال إشراف الشيخ الدقيق على حالات المريد وتغيّراته النفسانيّة والروحانيّة، سيتمكّن هذا الطبيب من تشخيص أمراض مريده واحدًا بعد آخر، والعمل على معالجة كلّ واحد منها، وإيصاله إلى المنزل المقصود عَبر بعض الإلقاءات والأعمال اللازمة. لكنّ مولوي يُذكّر هنا، مرارًا وتكرارًا، أنّ الحبّ في كلّ مرحلة هو السيّد على المعرفة والعلم القديمَين، وأنّ ما يجعل السالك مُطيعًا لشيخه، وتابعًا لطريقته وسلوكه، هي الأنوار التي تشرح صدره وتفتح عينيه على الحقائق.

لكنّ حُبّ الشيخ يبقى مجرّد سلّم للحبّ وواسطةً له يعملان على إيصال السالكين إلى الطريق الرئيسيّ، فالغاية والمآل هو الوصول إلى الحقيقة لا غير، وما «طريقة» الشيخ سوى الطريق الفرعيّ الذي يُؤدّي إلى طريق «الحقيقة» الرئيسيّ:

| | |
|---|---|
| ما الشيخ إلاّ سلّمًا يُوصل إلى الفردوس | وما انطلاق السّهم إلاّ بمساعدة القوس |
| فلن تستطيع الوصول إلى طريق الأثير | إلّا بمساعدة الشيخ، بل الشيخ الفقير |

إذًا، يمكننا تصوّر وجود حُبّ هو أسمى وأعلى، من شأنه أن يوصل السالك العارف مباشرةً إلى حضرة الحبيب، وهذا الحبّ موجود في مكان، ولا يظهر إلّا بإزاحة الستار عن جمال وجه الحقّ فيتجلّى، وينجذب إليه ذلك العارف، حتّى يغدو العارف نفسه ذات الحقّ. وممّا يؤسف له أنّ مولانا لم يتحدّث عن هذا النوع من الحبّ إلّا قليلًا، بل وحتّى ما قاله في هذا الشأن أبقاه مستورًا وراء الحجب. ولا شكّ في أنّ سبب هذا الاستتار يعود إلى أنّ شرحه خارج عن حدود العقل والبيان، وأنّ اللسان عاجز عن وصفه بالشكل المطلوب:

| | |
|---|---|
| الأقفال على شفاهي والأسرار في قلبي | لكنّ شفاهي عاجزة وقلبي مليء بالحديث |
| فأمّا العارفين ممّن شربوا كأس الحقّ | فيعرفون الأسرار لكنّهم أخفوا الغَيث |
| ومَن علّموه أسرار الحقّ | أغلقوا فَمه وحبسوا لسانه إلى حيث |

لكنّ أحد المسائل المهمّة التي يتضمّنها **ديوان المثنوي**، والتي أفصحت بعض الشيء عن مرحلة الحبّ هذه، هي قصّة بايزيد البسطامي مع مُريديه وأتباعه. ولعلّ كلّ المهتمّين بدراسة **ديوان المثنوي** يعلمون أنّ شخصيّة بايزيد البسطامي تحتلّ في الديوان المذكور مكانةً راقيةً في

العرفـان والحـبّ. وقد نقلت عنه عبـارات وجُمل مشهورة مثل «لا إلـه إلّا أنا فاعبدون»، و«سُبحـاني ما أعظم شأني»، و«ليس في جُبّتي سـوى الله»، وآثار تلك الكلمات وتأثيراتها واضحة في ديوان المثنوي. ويرى مولوي أنّ تلك الجُمَل تشير إلى المعرفة والحبّ الراقيَين لدى بايزيد عندما وصل إلى نهاية طريق السلوك العرفانيّ.

وفي هـذه المرحلة من الحـبّ لن يبقى أيّ أثر للأنانيّة والذاتيّـة، ويصبح العارف خلالها فارغًا من ذاته تمامًا، وهذه الحالة بالذات هي التي وصفها بعض الصوفيّين بأنّها المرتبة الأعلى من مرتبة الإيمان والكفر لزوال جميع النسب والإضافات بشكل كامل.

ففي المراحل السابقة يتّجه السالك من العقل الجزويّ إلى عقل الكلّ عَبر تخلّيه عن النفس والطبـع، لكنّـه في هذه المرحلة يفقـد ذاتيّته تمامًا، وهو لم يعد يرى سـوى الحقّ تعالى. وربما يُستفاد من الأبيات التالية وأشباهها بأنّ الحديث هنا عن عقل الكلّ هو أمر غير ذي جدوى، لأنّ عقل الـكلّ هو الصادر الأوّل، وهو الواسطة بين الحقّ والخلق، بينما تخلو هذه المرحلة من أيّ واسطة:

| | |
|---|---|
| هـذا كـلام مكتـوب بمـاء الذهـب | وكـلّ مـا تقـوله تأتـي به الريـح |
| فـالخمر خمر كلّهـا شـرّ وذنـوب | ليـس فيهـا نور الحـقّ ولا مصـابيح |
| تريـد إفراغـك من كـلّ مضمـون | فتهوى وذلك الكلام ينقذك من القبيح |
| وإن كـان النبـيّ قـد تـلا القـرآن | لكن لـم يكفّـره من قـال فيـه المديح |
| فلمّـا زالـت الـذات وانمحـت | لـم ينطق بذلـك غيـر بايزيـد الجريح |
| فمَحـا سيـر الحيـرة كـلّ العقـل | وانتصر مَـن بـدأ ذلـك بالصريـح |
| مـا سـوى الله فـي جبّتـي هـذه | فابحث في الأرض والسماء لتستريح[54] |

لكنّنـا نستطيع إيجاد شرح وتوضيح أكبر حول ذلك مـن الآثار العرفانيّة الأخرى، فقد نقـل عن «العطّار النيسابوري» بعض الأقوال بهذا الشأن، بالإضافة إلى إمكانيّة العثور على حكايات عن هذه الحقيقة في الآثار العرفانيّة لابن العربي على شكل فكرة نظريّة. لكنّ أكثر

(٥٤) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ٢١٠٢.

مَن تطرّق إلى شرح هذا البحث بالتفصيل هي مدرسة العرفان في خراسان، وخاصّةً ما نجده في آثار الشيخ أحمد الغزّالي، وتلميذه عين القضاة الهمَذاني.

وباختصار، إذا أردنا مقارنة هذه المرحلة مع ما ذكره العرفاء الآخرون، فينبغي علينا القول بأنّ «مقام فناء الذات» يُعتبر المرحلة النهائيّة والأخيرة التي تُقابل «الفناء الأفعاليّ» و«الفناء الصفاتيّ». فهؤلاء يرون بأنّ السالك يقوم في البداية، ومن خلال سلب إرادته، بمحو أفعاله في أفعال الحقّ وإرادته، ثمّ يفنى من صفاته ليتجلّى في صفات الحقّ، وأخيرًا يتخلّى عن ذاته ليلتحق ويندمج بذات الحقّ.

وفي نهاية هذا الفصل نرى ضرورة الإشارة إلى مفهومين آخرين من المفاهيم الموجودة في فكر مولانا، لكي تتّضح منظومة فكره أكثر، وتتبيّن ملامحها بشكل أوسع. وأمّا المفهومين المذكورين فغالبًا ما يتمّ استخدامهما لبيان النسبة والعلاقة بين العناصر الثلاثة المذكورة، وهي المعرفة والعقل والحبّ.

## الحَيرة

عرفنا في الصفحات السابقة أنّ الحيرة هي نتيجة التخلّص من «الذات»، والنأي عن العقل الجزويّ المدرك للكثرة. وهنا يتعلّق الحديث عن حيرة العقل الجزويّ، لكنّ هذه الحيرة - برأي مولانا - هي نفسها وليدة المعرفة، ونقصد بذلك المعرفة المتعالية التي يعجز العقل الجزويّ عن إدراكها. وعليه، فرغم رؤية العقل للحقّ من خلال الشهود والعيان، إلاّ أنّه يبقى غير قادر على إدراك حالته وكيفيّته. وهنا، يتقدّم الحبّ ليتوسّط بين تلك العناصر ليبيّن طرق الكمال للوحي[٥٥].

ويعتقد مولوي أنّ العمل الرئيسيّ الذي يقوم به الدين هو إيجاد الحيرة، لأنّه يتحدّث عن عالم غريب لا يمكن لسكّان عالم الحسّ والذهن تصوّره أو إدراكه:

إنّه يصوّر الأشياء دون سؤال ... وما أقوله هو ضروريّ يا عارفين

تراه كما هو وأخرى غير ذلك ... فالحيرة هي ما يقوم به الدين

إذًا، لا ينبغي الخلط بين هذه الحيرة المستوحاة من العلم والمعرفة وبين الحيرة الناجمة عن

(٥٥) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٥٧.

الجهل والشكّ، ولا بين من يشتاق إلى حبيبه ويثمل ويحتار عند رؤيته، وبين من يدير ظهره إليه فيحتار لعدم رؤيته إيّاه ويتيه، فبين هذا وذاك فرق شاسع:

لا كالحيران الذي يُدير ظهره له — بل كالحيران الغارق في حبيبه

فهذا يرى الحبيب بوجهه — ووجه هذا هو نفسه وجه حبيبه(٥٦)

ويُبدي مولوي حساسيّةً مفرطة إزاء هذا الأمر، ويحاول جاهدًا تجنيب نفسه ما قام به أهل البحث والجدل بمقارنة «حيرة العارف» مع «شكّ الفيلسوف». ويعتقد مولوي بأنّ البرهان الفلسفيّ يُؤدّي إلى الظنّ ليصبح في النهاية علم اليقين، أمّا حيرة العارف تكون مع العيان والرؤية لتصل بعدها إلى عين اليقين:

ودَع عنك الحيلة واشتر الحَيرة — فالحيلة ظنّ والحَيرة هي العِبرة(٥٧)

والحقيقة أنّ «الحيرة» هي رمز «الشعور بالألَم»، فمَن عانى ألَم فراق ذاته فإنّه لا يُوقِع نفسه في حبائل البحث والأفكار الواهية، بل تراه يبحث عمّا فقده في كلّ مكان. وهنا يسرد لنا مولوي حكايةً طريفةً يقول فيها: صفعَ رجل رجلًا آخر في قفاه بشدّة فأحدثت ضربته صوتًا، فهمّ المضروب بالمقابلة بالمثل. فقال الضاربُ للمضروب: «أريد أن أسألك سؤالًا، فأجبني ثمّ اضربني بعدها. هل كانَ الصوت صادرًا من يَدي أم من قفاك»؟ فأجابه المضروب وهو يتلوّى من الألم:

قال: ليس ألمي بسبب هذا — فأنا أذكى من أن أجهل ذاك

فأنتَ المرتاح افهم هذا — فصاحب الألم بمثل هذا وذاك(٥٨)

رأينا حتّى الآن بأنّ مولوي أشار إلى نوعين أو مرتبتين للحيرة: المرتبة الأولى هي «حيرة العارف»، حيث يفقد فيها العارف عقله وصوابه بمجرّد رؤيته للحقّ، ويحتار في مشاهدة جماله؛ والمرتبة الثانية هي «حيرة السالك» الذي، وإن كان محرومًا بعدُ من رؤية الحقّ، فهو حيران لأنّه عرف ذاته وأدرك فراق ذاته عن الوجود، فظلّ يشتاق إلى تلك الناحية، ويُجنّب نفسه التفكير في عالَم الكثرة؛ لكن يبدو أنّ هناك نوعًا ثالثًا كذلك من الحيرة صوّره **ديوان المثنوي** يمكن تسميته بـ«حيرة المبتدئين»، وهم الذين لم يخطوا في الطريقة بعد، لكنّهم اعترفوا

(٥٦) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٣١١.

(٥٧) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٤٠٧.

(٥٨) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ١٣٨٠.

بعجزهم، لكن بدلًا من أن يستعينوا بعقلهم وفكرهم، أداروا ظهورهم لعالم الحسّ منتظرين وصول مدد الهداية الإلهيّة:

السعيد مَن كان عجزه وحيرته قوّته ... ونام في رحاب محبوبه في العالمين

واعترف بعجزه أوّلًا وآخرًا ... فمات بعد أن اختار دين المسنّين

فالحياة في الموت والمحنة ... وماء الحياة في الظلمات يا مُهتدين[٥٩]

ونستنبط من ذلك بشكل عامّ أنّ الحيرة تكون مصاحبةً للعجز والفقر في كلّ المراتب، فرؤية المرء عجزه وفقدانه ذاته وتسليم قلبه لفيض الحقّ وتخلّيه عن عقله وفنائه في الحقّ، كلّ ذلك تتخلّله مراحل تصاحبها الحيرة التي سرعان ما تزيد وتنمو:

فكُن حيرانًا بلا جدل ولا جدال ... حتّى تصلك الرحمة من المتعال

فإذا لم تدرك هذه العجائب ... كنتَ متكلّفًا بقولك: نعم، في المصائب

وإذا قلتَ «لا»، ضُربت عُنقك ... وأقمتَ في العذاب طول عُمرك

فكُن إذًا حيرانًا وتائهًا ... حتّى يأتيك الله بنصرة ترضاها

فإذا أصبحت حيرانًا وفانيًا ... فستقول بلسانك: يا ربّ يا هاديا[٦٠]

## الجذبة والعناية

لاحظنا كيف أنّ طلب اللطف الإلهيّ والعناية الربّانيّة يتبع الحيرة دائمًا، وعلمنا قبل هذا كيف بيّن مولوي استحالة السير في سوح الحياة تلك إلّا بمعونة الفيض النازل من الأعلى. وهنا يَجدر بنا الإشارة إلى مفهوم آخر ليكتمل هذا البحث ويتّضح أكثر.

يعتقد مولانا أنّه من الصعوبة بمكان على أيّ إنسان يريد الانتقال من مرحلة مُعيّنة إلى مرحلة أعلى منها الاعتماد على المؤونة والقدرة البشريّتين. وعليه، فإنّ الصعود إلى مرحلة أعلى يتطلّب معرفةً وشوقًا أكبر لا يمكن أن يصلا إلى الإنسان إلّا من حقيقة أسمى. ويُسمّى هذا المدد الغيبيّ في لغة العارفين بـ«الجَذبة»، حيث تُعتبر هذه المسألة من مميّزات المدارس

(٥٩) المصدر نفسه، المجلّد ٦، الصفحة ٣٨٢٧.

(٦٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٤٨.

العرفانيّة في مقابل المدارس الأخلاقيّة ومذاهب الزهد، الأمر الذي جرّأ العارفين على انتقاد الوعّاظ والزاهدين، واتّهامهم بالاعتماد على هِمَمهم وقدراتهم وإمكاناتهم الذاتيّة:

| | |
|---|---|
| إنّ ذرّة من الجـذب تساوي الكثير | وأكبـر من كلّ جهد وطاعة وعبادة |
| فجذبـة الإلـه بآثارهـا وأسبابهـا | تروي الحكايات دون حرف أو شهادة |
| أيّ جـاذب هـذا الخفـيّ المستتر | المتجلّي في كلّ العـوالم بـل وزيادة |
| فـإذا كـنتَ راغبًـا فـي الجـذب | فالجاذب هو الحقّ والمجذوب عبادَه |

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ العناية تختلف في كلّ مرحلة من مراحل السلوك الإنسانيّ، سـواء من حيث الكيفيّة أو الماهيّة، أو من حيث الطريـق المؤدّي إليها. فبرأي مولوي تحصل هـذه العناية في المراحل الأولى إمّا عن طرق الآيات التكوينيّة، أو بواسطة المعجزات النبويّة، وربما عبر الوحي إلى الأنبياء. لكن في المراحل المتوسّطة فإنّ السالك يحصل على هذا اللطف من شيخه ومُرشده، وفي المراحل الختاميّة والنهائيّة تنـزل إلى العارف من الحقّ تعالى مباشرةً. وغالبًـا ما يُسمّي الصوفيّون المرحلـة الأخيرة بالجذبة، لكنّ ذلك لا يمنعنا من استخدامها في بحثنا هذا بشكل عامّ.

وهنـا نريـد إضافة نقطة وهي أنّ ضرورة حضور الجذبـة الإلهيّة في السلوك لا يعني بأنّ الإنسـان لا يمتلـك أيّ دور في أيّ من المراحل المذكـورة، أو أنّ عليه أن يكفّ عن الاجتهاد والسعـي والاتّكال فقط على اللطف الإلهيّ. فمولوي يحذّر بشـدّة قائلًا إنّه على الرغم من كـون الجذبة هي الأسـاس والأصل في قطع هـذا الطريق، لكن لا ينبغـي للسالك أن يقعد عاطلًا حتّى تصله تلك الجذبة:

| | |
|---|---|
| الأصل هي الجذبة لكن اعلم يا صاح | أنّ عليـك العمـل فـلا تنتظـرها |
| لأنّ تَـرك العمـل يولّـد الضعـف | فـاعتمـد علـى قوّتـك ولا تهملها |
| فالجذبـة كالطيـر الجفـول فاحـذر | فـإذا رأيـت الفجـر فالشمعة أطفئها |
| تسكـت أحيـانًا وأحيـانًا تحـدّث | نشـمّ رائحتـها تـارةً وتـارةً نفقـدها |
| فابحـث وتمنّـى ثمّ واصل البحث | هـذه مقولتـي فقـل مقولتـك، قُلها |
| كحـافر البئـر الـذي يحفـر بئـرًا | ويـزيح التـراب ليحصـل على مائها |
| إذا وصلت جـذبة الحـقّ كانت مَعينًا | يتـفجّر مـاؤها دون بئـر تراهـا |

## خلاصة الكلام

نستنتج ممّا قلناه حتّى الآن أنّ مولوي لا ينفي العلم والعقل إطلاقًا على الرغم من إيمانه بأنّ المراحل النهائيّة للكمال والمعرفة ليست ممكنةً إلّا في ساحة القلب بمساعدة جذبة الحبّ. فبدلًا من إنكاره للساحات الأخرى في الحياة الإنسانيّة، يحاول مولوي بيان المكانة الحقيقيّة لجميع القوى وقدرة كلّ واحدة منها. وقد حاول جاهدًا النأي بنفسه عن تطرّف بعض الصوفيّين، ودراسة الإنسان من خلال هويّته برمّتها ووجوده كلّه، وهو يرى بأنّ عالَم الحسّ والعقل الجزويّ يشكّلان جزءًا من حياة الإنسان، وأولى إمكانيّاته للوصول إلى العُلا والرقيّ. لكنّ ما يحوّل تلك الإمكانيّة والقدرة أحيانًا إلى سدّ منيع هو تجاهله حاجة العقل الجزويّ إلى المعارف الخارجيّة وعناية العالم الآخر. فالعلوم التافهة والفلسفات الذهنيّة ليست سوى نتائج للعقول الجزئيّة التي قيّدت نفسها في عالم الطبيعة في جُنح ظلمة الظنّ والخيال، دون أن تستعين بعقل الكلّ وعلوم الوحي، وحرمت بذلك من نعم الحقائق المتافيزيقيّة.

إذاً، فإنّ سبب إلحاح مولانا على ضرورة حضور عقل الكلّ في عمليّة حصول الإنسان على المعرفة لا يعني مطالبته بوجوب تخلّيه تمامًا عن الطبيعة والعلوم الطبيعيّة، بل يقصد من ذلك أنّ معرفة الطبيعة كذلك لا تتحقّق إلاّ في ظلّ حقائق أسمى يمكن الوصول إليها. فكلّ علم يفتقد لهذه الميزة فإنّه عاجز ليس فقط عن معرفة الحقيقة، بل يُمثّل كذلك حائلًا ومانعًا من الوصول إلى مراحل الكمال.

وهنا يمكننا الإشارة إلى فارق أساسيّ بين رؤية مولوي من جهة، ونظرة الفلاسفة في باب العقل والمعرفة من جهة أخرى. والفارق هو: في الوقت الذي يعتبر فيه الفلاسفة العقل كافيًا وقادرًا على الوصول إلى المعرفة ببعض الوسائط كالحسّ والبرهان، فإنّ مولوي يرى أنّ العقل لا يمكنه أن يكون عاملًا مساعدًا للوصول إلى الحقيقة والمعرفة إلّا بعناية من عقل الكلّ وجذبة حبّ الحقّ.

وأمّا الاختلاف الآخر فهو أنّ مولوي - وخلافًا للفلاسفة وأصحاب المذهب العقليّ - لا يرى اقتصار المعرفة على الإدراكات العقليّة، بل يؤمن بأنّ المراحل النهائيّة للمعرفة لا تتحقّق إلّا بعد تسلّط جذبة الحبّ على قلب المرء بشكل كامل، وتسخيره لحسابه تسخيرًا تامًّا.

وباختصار، فقد قام مولوي بتنظيم وتصوير مراحل المعرفة الإنسانيّة بشكل احتفظ معها كلّ من العقل والحبّ بمنزلته الخاصّة به، وإذا ظلّ كلّ منهما في مكانه فلن يحدث أيّ تضادّ بينهما على الإطلاق.

## الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة (*)

| [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
|---|---|---|---|
| 0 | The Philosophy of Mullā Ṣadrā | فلسفة الملّا صدرا | صفر |
| 1 | Mysticism and Gnosticism | التصوّف والعرفان | ١ |
| 2 | Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective | الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ | ٢ |
| 3 | Religious Pluralism: Epistemological Points of Views, Islamic and Christian | التعدّديّة الدينيّة - وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة | ٣ |
| 4 | Contemporary Islamic Philosophical Trends | اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة | ٤ |
| 5 | Faith and the Will to Belief | الإيمان وإرادة الاعتقاد | ٥ |
| 6 | Hermeneutics | الهرمنوطيقا | ٦ |
| 7 | Ethics and Religion | الأخلاق والدين | ٧ |
| 8 | Philosophy of Religion | فلسفة الدين | ٨ |
| 9 | The Language of Religion I | لغة الدين ١ | ٩ |
| 10 | The Language of Religion II | لغة الدين ٢ | ١٠ |
| 11 | Religion and Secularism | الدين والعلمنة | ١١ |
| 12 | Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition | المعرفة الدينية: جدليّة العقل والشّهود | ١٢ |
| 13 | Religion, Art and Mysticism | الدين، الفنّ والتصوّف | ١٣ |
| 14 | The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology | إشكاليّة الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع | ١٤ |
| 15 | Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends | اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة | ١٥ |
| 16 | On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a | في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها | ١٦ |
| 17 | Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond | تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده | ١٧ |
| 18 | Man in the Islamic Theistic System | الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ | ١٨ |
| 19 | Religious Dialogue | الحوار الدينيّ | ١٩ |
| 20 | Time | الزمن | ٢٠ |
| 21 | The Return of Metaphysics | عودة الميتافيزيقا | ٢١ |
| 22 | Eschatology | المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين | ٢٢ |
| 23 | The Body, Sacred & Profane | الجسد (المقدّس والمدنّس) | ٢٣ |

(*) تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

# List of Transliterations

| | | |
|---|---|---|
| | al- | ال- |
| | | |
| ā | Ā | ا / ى |
| ī | Ī | ي |
| ū | Ū | و |
| | | |
| i | i | ـِ |
| u | u | ـُ |
| a | a | ـَ |

| | | |
|---|---|---|
| ’ | ’ | ء |
| b | B | ب |
| t | T | ت |
| th | Th | ث |
| j | J | ج |
| ḥ | Ḥ | ح |
| kh | Kh | خ |
| d | D | د |
| dh | Dh | ذ |
| r | R | ر |
| z | Z | ز |
| s | S | س |
| sh | Sh | ش |
| ṣ | Ṣ | ص |
| ḍ | Ḍ | ض |
| ṭ | Ṭ | ط |
| ẓ | Ẓ | ظ |
| ‘ | ‘ | ع |
| gh | Gh | غ |
| f | F | ف |
| q | Q | ق |
| k | K | ك |
| l | L | ل |
| m | M | م |
| n | N | ن |
| h | H | ه |
| w | W | و |
| y | Y | ي |
| at | ah | ة |

the title of "the Sultan of all Scholars" when he was a jurisprudent in Qūnyā. Yet, his meeting with Shams Tabrīzī has led him to forsake his scientific activities and adopt the path of wayfaring. He is today acknowledged as one of the most eminent sufi poets, whose influence transcends the various scholarly domains in a unifying, genuine approach. The question under dispute here is that of how reason and love, on the one hand, and science and gnosis ('irfān), on another, relate to each other. This is as well a topic hotly debated in contemporary religious studies, Islamic and Western alike. Rūmī applies his distinctive approach to these issues, in a synthesis very expressive of his way. Taking into consideration the impasse we've arrived at as to the relation between faith and reason, the resort to Rūmī might prove fruitful.

*Key terms*: Rūmī; *Mathnawī*; particular reason and universal reason; speculative reason and faithful reason; love; bewilderment.

**References**

'Āghā Buzurg aṭ-Ṭehrānī, *Adh-Dharī'ah*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'aḍwā').

'Isma'īl Bāshā al-Baghdādī, *Hadīyyat al-'Ārifīn* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1955).

Badī' az-Zamān Faruzān Far, *'Aḥādīth-e Masnavī* (Tehran: Shehr-e Kitāb Hermes, 2002).

Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī, *Divān Masnavī* [1st publ. by R.A. Nicholson (Brill, 1925)], ed. Ḥusayn Muḥyī ad-Dīn 'Ilāhī Qumshe'ī (Tehran: Nashr-e Muḥammad, 1999).

Ḥajī Khalīfah, *Kashf aẓ-Ẓunūn* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1992).

Ḥusayn Kāshifī, *Lubb-e Lubāb-e Ma'navī*, ed. 'Abd Al-Karīm Surush, 1st edn. (Tehran: 'Intishārāt-e Ṣirāṭ, 2007).

Az-Zirkilī, *Al-'A'lām*, 5th edn. (Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1980).

Ṣādiq Guharīn, *Sharḥ-e 'Iṣṭilāḥāt-e Taṣawwuf* (Tehran: 'Intishārāt-e Zuwwār, 2001).

'Abd al-Ḥusayn Zurīn Kub, *Sirr-e Nay* (Tehran: 'Intishārāt-e 'Ilmī, 2011).

'Abd al-Qāder al-Qurashī, *Al-Jawāher al-Muḍī'ah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, ed. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥelu, 2nd edn. (Egypt: Dār Hajar, 1993).

'Umar Kaḥḥāleh, *Mu'jam al-Mu'allifīn*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Ibn Quṭlubughā, *Tāj at-Tarājim*, ed. Muḥammad Yūsuf, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1992).

Al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār* (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983).

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, *Durūs fī 'Ilm al-'Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nihāyat al-Ḥikmah*, commentary by Fayyāḍī, 2nd edn. (Qum: Mu'assasat Nashr 'Āthār al-'Imām al-Khumeynī).

Al-Mufḍil b. 'Umar al-Ju'fī, *at-Tawḥīd*, 2nd edn. (Beirut: Al-Wafā', 1983).

Al-Māzendarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī*, 1st edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2000).

Al-Khumeynī, *al-Makāsib al-Muḥarramah* (Iran: Ismailian).

Al-Khurāsānī, *Kifāyat al-'Uṣūl*, 5th edn. (Qum: Nashr Jāmi'at al-Mudarrisīn).

Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Iran: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1404 H.).

Ḥusayn Muẓaffarī, *Bunyān-e Marṣūṣ, Falsafeh-e Islāmī az Negāh-e Maktab-e Tafkīk*, 1st edn. (Iran: Mu'assasat Nashr 'Āthār al-'Imām al-Khumeynī).

Al-Ḥurr al-'Āmilī, *ar-Risālah al-Ithnā 'Ashriyyah* (Iran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).

An-Namāzī, *Mustadrakat 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth* (Iran: Ḥaydarī, 1994).

Al-Khū'ī, *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*, 5th edn. (1992).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Barresīhay-e 'Islāmī.*

Ash-Shahrazūrī, *Nuzhat al-'Arwāḥ*, 1st edn (translated as Kanz al-Ḥikmah).

Aṭ-Ṭabrasī, *al-Iḥtijāj* (An-Najaf al-Ashraf: an-Nu'mān Press).

Al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1983).

An-Najāshī, *Rijāl an-Najāshī*, 5th edn. (Qum: Nashr Jamā'at al-Mudarrisīn).

Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, 1st edn. (Iran: Mu'assasat Nashr al-Faqāhah, 1996).

Ibn Shahr Ashūb, *Ma'ālim al-'Ulamā'* (Qum).

Aṭ-Ṭūsī, *Ikhtiyār Ma'rifat ar-Rijāl* (Qum: Mu'assasat 'Āl al-Bayt, 1983).

## SAGES

**Rūmī: Science, Intellect, and Love**

*Muhammad Taghi Sobhani* - trans. Abbas Safi ———— (205-240)

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought - Beirut

Muḥammad b. Bahā' ad-Dīn al-Qūnawī ar-Rūmī (672H./1273A.D.) maintained

Mullā Ṣadrā, *Al-Mabda' w-al-Ma'ād*, 1st edn. (Qum: Intishārāt-e Daftar-e Tablīghāt-e Islamī, 2001).

___, *Risalat al-'Uṣūl ath-Thalātha*, trans. ed. Aḥmad Mājed (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2008).

Nasser Ba'zatī, *Takawwun al-Ma'āref*, 1st edn. (Morocco: Manshūrāt Kulliyyat al-'Ādāb, 2005).

P. Feyerabend, *Thalāth Muḥāwarāt fi-al-Ma'rifa* [*Three Dialogues on Knowledge*, 1991], trans. Muḥammad as-Sayyid (Alexandria: Munsha'at al-Ma'āref).

## Teaching Philosophy in Religious Institutions: New Trends of Refusal and Reserve

*Haidar Hobbollah* (179-202)

Qum

After a period of revival in religious circles and in seminaries, philosophy comes under attack yet again. A new literalist, salafī (in broad terms), front defies philosophy on basis of a peculiar understanding of scripture. Yet, a thorough analysis of the alleged sources proves the claims to hostility (towards philosophy) unreliable and the sources themselves untrustworthy.

It is of the merits of a balanced pedagogical approach to philosophy that it makes room for a better interpretation of scripture, thus opening possibilities of better understanding. Taking into consideration today's challenges, it is critical to utilize philosophy in the general aim of enabling religious constructs of understanding corresponding human intellectual contexts in a serious dialogical manner.

*Key terms*: Philosophical education; religious seminaries; religion and philosophy; jurisprudence and philosophy.

**References**

'Alī Namāzī Shāhrūdī, *Mustadrak Safīnat an-Najāt* (Qum: Nashr Jamā'at al-Mudarrisīn, 1997).

Al-Bahā'ī, *Zubdat al-'Uṣūl*, ed. Faris Ḥassūn Karīm, 1st edn. (Nashr Mirṣād, 2002).

Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, introduction and commentary by Muḥammad Ibrāhīm Ramaḍān (Beirut: Dār al-Arqam).

Al-Aṣfahānī, *Nihāyat ad-Dirāyah*, 1st edn. (Iran: Intishārāt Sayyid ash-shuhadā', 1995).

Al-Bujnawardī, *Muntahā al-'Uṣūl*, 1st edn. (Iran: Mu'assasat Nashr Āthār al-Imām al-Khumeynī).

"worlds" of the human psyche, whereby the difference between various methods are mere nuances; this is the meaning of Mullā Ṣadrā's claim that what is arrived at by intuition and presence is proved by reason and vice versa.

*Key terms*: Transcendent Philosophy; Mullā Ṣadrā; Trans-disciplinarity; Basarab Nicolescu.

**References**

'Aḥad Farāmirz Qarāmilkī, *Manāhij-al-Baḥth fī ad-Dirāsāt ad-Dīniyyah*, trans. Sarmad aṭ-Ṭā'ī, 1st edn. (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2004).

Ibn-'Arabī, *Al-Khayāl, 'Ālam al-Barzakh w-al-Mithāl*, ed. Maḥmoud al-Ghurāb, 3rd edn. (Dār al-Kītāb al-'arabī, 1993).

A. Bourguignon, "De la Pluridisciplinarité à la Transdisciplinarité", http://maaber.50megs.com/forth_issue/epistemology_2a.html (accessed 17/05/2005).

B. Nicolescu, *Transdisciplinarity*, trans. Dimetri Averinos, 1st edn. (Damascus: Dār 'Īzīs, 2000).

___, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework for going beyond the Science-Religion Debate", trans. Hadi Qubeyssi, *Al-Mahajja* 23 (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2011), pp. 145-174.

Ghulām Ḥusayn ad-Dīnānī, *Al- Manṭiq w-al-Ma'rifah 'Ind-al-Ghazzālī*, trans. 'Abd ar-Raḥmān al-'Alawī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Hadī, 2004).

H. Corbin, *Al-Khayyāl al-Khāliq fī Tasawwuf Ibn-'Arabī*, trans. Farīd az-Zāhī. (Morocco: Manshurāt Marsam, 2006).

F. Chatelet, *La naissance de l'histoire* (Paris: Éditions de Minuit, 1962).

Idrīs Hanī, *Al- 'Arab w-al-Gharb*, 1st edn. (Beirut: Dār al- Ṭalī'ah, 1998).

___, *Al-Islām w-al-Ḥadāthah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Hādī, 2005).

___, *Kharā'iṭ 'Aydyolojiyyā Mumazzaqah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Intishār al-'Arabī, 2006).

___, *Mā Ba'd-ar-Rushdiyyah* (Beirut: Markaz al-Ghadīr, 2000).

___, *Al-Mahdī, Falsafat al-Ghaybah wa Ḥatmiyyat aẓ-Ẓuhūr* (Beirut: Dār al-'A'lamī, 2008).

Kamāl Al-Ḥaydarī, *At-Tawḥīd*, ed. Jawād 'Alī al-Kassār, 4th edn. (Dār Farāqid).

al-Ḥārith b. 'Asad Al-Muḥāsibī, *Kitāb Māhiyyat al-'Aql wa Ma'nāhu wa-Ikhtilāf an-Nāss fīh, min-al-'Aql wa Fahm al-Qur'an*, ed. Ḥusayn Quwwatlī, 3rd edn. (Dār al-Kindī, 1982).

**References**

Aristotle, *De Anima*, III, IV.

Aristotle, *Metaphysics of Aristotle*.

B. Russell, *The Problems of Philosophy* (London, 1976).

C. J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York, 1959).

G. W. Cunnigham, *The Problems of Philosophy* (New York, 1924).

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York, 1965).

J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

Mehdī Ha'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992).

Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah*, 3rd edn. (Beirut: 1981).

St. Thomas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* (New Haven, 1951), vol. 2.

___, *The Commentary on Aristotle's De Anima* (New Haven, 1951-159), II, III, IV.

W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: McMillan and Co., 1961).

## A Trans-disciplinary Treatment of Mullā Ṣadrā's Transcendent Wisdom

*Idris Hani* (155-178)

Rabat

The inter-disciplinary approach to Mullā Ṣadrā's "Transcendent Philosophy" had a positive impact upon it, and upon inter-disciplinarity itself. Yet, "Transcendent Philosophy" is broad enough in scope to accommodate a *trans*-disciplinary approach in a mutually beneficial manner as well. Mullā Ṣadrā's philosophy benefits from earlier methods, formulating these while avoiding syncretic or apologetic handling which would prevent one from criticizing the method while using it. This is what has produced notions like substantial motion, or modulation of being, and this is what makes "Transcendent Philosophy" one of the brilliant historical instances of trans-disciplinarity which appears to be, as we dig deeper into it, a last resort away from the shackles of methods, and from the hegemony of subject-object duality.

Approaching "Transcendent Philosophy" in a trans-disciplinary manner allows for fixing some of its drawbacks while not falling into the trap of declaring it a final outcome of philosophy. Rather, this is a view full of potential, open to all the

or what I believe in. Since the subjective and the objective are two aspects of the *comprehensive*, or that wherein they come together, then the full experience of faith is an experience of the comprehensive. This cannot but be a direct experience, as contrary to all that has understanding as an intermediary.

The comprehensive is either the being-in-itself which surrounds us, or the being which is us. In each there is the appearance of the subject and the object; the meaning of faith is but the presence in the polarities resulting from such an appearance. Emerging from within the comprehensive - after experiencing nonexistence - is a faith free, full and absolute; in a word, a living faith.

*Key terms*: Philosophical faith; the comprehensive; faith and knowledge; being; transcendence.

**References**

K. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. R. Manheim (London: Routledge and Kegan Paul ltd., 1950).

S. Kierkegaard, *Journals*, I.

## PAPERS AND STUDIES

### The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy

*Mehdi Ha'iri Yazdi (1923-1999)* – trans. Mahmoud Youness — (135-154)

Logically analyzing the concept of knowledge, a vital distinction between two aspects of objectivity is arrived at. The very constitution of knowledge necessitates an essential and *immanent* object. A *transitive* object, on the other hand, can only be constitutive in the case of knowledge of an external object. Such an object is, generally speaking, accidental, and such knowledge cannot be constitutive of the general concept of knowledge. Here is the primary distinction between knowledge by presence and knowledge by correspondence. The concept of knowledge by presence, being characterized by "subjective objectivity", can be explained and justified through the fundamental form of knowledge, without the need for the existence of an external, material object corresponding to the subjective object of knowledge by presence. As such, it belongs to knowledge *qua* knowledge, for it is cognitive and objective by nature, and fulfills all the conditions of the notion of knowledge despite its lacking of an external transitive object.

*Key terms*: Epistemology; subject-object duality; dual sense of objectivity; the performative "I"; knowledge by correspondence and knowledge by presence.

**References**

C. Smith, *Faith and Belief* (Princeton University Press, 1979).

___, *Belief and History* (University of Virginia Press, 1977).

Clement of Alexandria, *Stomateis*, Bk. 2.

Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, Bk. 5.

H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, (Herder, 1963).

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. F. L. Battles (Westminster Press, 1960), III. 2.

J. Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd edn. (Prentice Hall, 1983).

K. Barth, *Dogmatics in Outline* (SCM Press, 1949).

Martin Luther, "The Freedom of a Christian", in *Reformation Writings of Martin Luther*, trans. B. L. Woolf (Lutterworth Press, 1952), vol. 1.

___, "Magnificat", in *Reformation Writings of Martin Luther* (Lutterworth Press, 1956), vol. 2.

Peter Abelard, *Epitome Theologiae Christianae*, **1.1** (PL 178, 1695).

R. Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, 1992), vol. 1.

S. Maitzen, "Swinburne on Credal belief", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1991, **29**, pp. 143-57.

St. Bernard, *Contra Quaedam Capitula Errorum Abelardi*.

Thomas Aquinas, *De Sacramentis*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*.

W. L. Sessions, *The Concept of Faith* (Cornell University Press, 1994).

W. James, "The Will to Believe", in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Dover Publications, 1956); 1st publ. 1897.

**What is Philosophical Faith?**

*Karl Jaspers (1883-1969)* – trans. Mahmoud Youness ——— (119-132)

There are two aspects to faith: (1) a subjective aspect, that is the act of faith through which I believe; and (2) an objective aspect, that is the content of faith

M. Rosenthal & B. Bodin, *Al-Mawsū'ah al-Falsafiyyah*, trans. Samīr Karam (Beirut: Dār al-Tali'ā, 1981).

Muḥammad 'Awaḍ 'Abd as-Salām, *Al-Fi'l al-Ijtimā'ī 'Inda Talcott Parsons* (Alexandria: University of Alexandria Press, 1986).

N. Timashev, *Naẓariyyat 'Ilm al-Ijtima'*, trans. Maḥmūd 'Awdah, (Cairo: Dār al-Ma'āref, 1977).

P. Bonte & M. Izard, *Mu'jam al-'Antholojyā w-al-'Anthropolojyā*, trans. Misbāḥ aṣ-Ṣamad, 1st edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah, 2007).

Shāker Mustafā Salīm, *Qamūs al-'Anthropolojyā*, 1st edn. (Kuwait: Kuwait University Press, 1981).

Ṭalāl 'Asad, "Fikrat 'Anthropolojyā al-'Islām", trans. Abū Bakr Bāqāder, *Majallat Minbar al-Ḥiwār*, **11** (Beirut: 1988).

**The Nature of Faith: A Christian View**

*Richard Swinburne* - trans. Muhammad Zaraket ——— (95-118)

Oxford University - UK

The Christian conception of faith is grounded in two principle elements, the weight given each, or both, demarcates the borders between the various contesting outlooks: (1) *belief in* something, usually in the existence of God, and its implications; and (2) trust in God's mercy through which redemption is attained. The two elements were latent in the early Christian accounts of faith. However, with the Thomistic formulation of faith, belief stood out patently as the major component, while the importance of trust was, at least, implicitly recognized. In Luther, the importance of trust parallels that of belief. There remains a third approach, dubbed "pragmatic", wherein trust figures out as the sole element once belief is displaced by mere probability. Yet, the rational component - faith *qua* belief - remains prominent in the first two readings to the extent that the question of the "faith of devils" becomes too pressing. This is circumvented through coupling faith to salvation or justification; only a faith constituted by love, by the deeds entailed by love (Aquinas), or directed towards the noble ends and good deeds (Luther), is a faith which leads to salvation.

*Key terms*: Faith and belief; faith and trust; Thomas Aquinas; Martin Luther; pragmatism.

**The Image of Faith in the Mirror of Anthropology**

*Ahmad Majed* (69-94)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Enlightenment/modernity has produced a group of sciences aimed at understanding man, the sciences themselves being established on the very basis of man's presence in this world. A resulting normativity, articulated in stringent laws, dismissed any resort to a revelatory authority as unscientific or, at times, irrational. Anthropology falls into this context very fittingly.

In anthropology's handling of religion, one can see the transformation of religion - with Geertz - from being a reference frame constitutive of meaning, and founding of culture, into a cultural construct, a symbolic system subordinate to the hermeneutic authority of the interpreter whose task it is to conform it to modernity. Or, as with Gellner, religion can be justified inasmuch as it is a logistic apparatus given meaning by the living being, but incapable of producing meaning on its own. It loses, as such, its relation to reality as a belief-faith construct. Critical approaches, on the other hand, as with Asad, reject the generalizing definitions of religion. Tradition, here, regains its centrality, and orthodoxy becomes, again, the source of normativity. Faith, by such a reading, is not restricted to rituals expressive of culture, rather are there rules of faith, traced back to the establishing scripture, wherein meaning is produced and norms defined.

*Key terms*: Anthropology of faith; the enlightenment project; culture; orthodoxy; tradition; Clifford Geertz; Ernest Gellner; Talal Asad.

**References**

'Abd al-Ḥamīd az-Zayn, *Mā Ba'd al-'Aydyolojyā w-al-Lahūt.*

C. Geertz, *Anthropolojyā al-'Islām*, trans. 'Abū Bakr Bāqāder, 1st edn. (Beirut: Dār al-Hādī, 2005).

___, *Al-'Islām min Wijhat Naẓar 'Ilm al-'Ansanah*, trans. 'Abū Bakr Bāqāder, 1st edn. (Beirut: Dār al-Muntakhab al-'Arabī, 1993).

E. Gellner, *Mā Ba'd al-Ḥadāthah w-al-'Aql w-ad-Dīn*, trans. Mu'īn al-'Imām (Damascus: Dār al-Madā, 2001).

J. Rex, *Mushkilāt 'Asasiyyah fī-an-Naẓariyyah al-Ijtimā'iyyah*, trans. Muḥammad al-Jawharī (Alexandria: Munsha'at al-Ma'āref, 1973).

M. Thompson et. al., *Naẓariyyat ath-Thaqāfah*, trans. Alī Sayyid aṣ-Ṣāwī (Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li-ath-Thaqāfah w-al-Funūn w-al-'Ādāb).

Ibn Manẓur, *Lisān al-'Arab* (Qum: Nashr 'Adab al-Ḥawza, 1984).

Aṣ-Ṣadūq, *Al-Khiṣāl*, ed. 'Alī 'Akbar Ghaffārī (Qum: Jamā'at al-Mudarrisīn, 1982).

Ash-Sharīf al-Murtaḍa, *Adh-Dhakhīrah fī 'Ilm al-Kalām*, (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī, 1990).

Aṭ-Ṭūsī, *Al-Iqtiṣād*, (Qum, 1980).

**Faith in Al-Kulaynī's *Al-Kāfī***

*Hasan Badran* (47-68)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

An attempt is made to look into *Al-Kāfī*, to examine the type of faith preceding the later relativities, to which mechanisms of understanding apply in doctrinal studies, and then to catalogue the implications of such a reading at the interpretive level. Dealing with this faith-type (the primordial), the texts (in *Al-Kāfī*) are overwhelmingly descriptive, fixated upon categorization, and upon determining the conditions of unmoved states, states unaffected by the transitions of now-moments. At this level explicitly, the paper attempts to read man in the light of the events of that sacred time. Hence, the image of the faithful (man) signifies the divine epitome brought for vicegerency on earth, and the identity of faith is a trait in the essence of man even before he gets subjected to the becoming of acts, to wayfaring.

*Key terms*: Faith; Al-Kulaynī; *Al-Kāfī*; the Ḥadīth of clay; the system of creation.

**References**

Al-Jurjānī, *At-Ta'rīfāt* (Beirut: Maktabat Lubnān, 1985).

Al-Kulaynī, *Al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar Ghaffārī (Beirut: Dār al-'Aḍwā', 1985).

Al-Majlisī, *Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āl ar-Rasūl*, ed. J. al-Ḥusaynī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islamiyyah, 1989).

T. Izutsu, *Mafhūm al-'Īmān fī 'Ilm al-Kalām al-'Islāmī*, trans. 'Īsā 'Alī al-'Ākūb (Aleppo: Dār al-Multaqā, 2010).

Al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, *Mu'jam al-'Ayn*, ed. M. Makhzūmī & I. Sāmirrā'ī, 2nd edn. (Tehran: Dār al-Hijrah, 1989).

Al-Kulaynī, *Al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar Ghaffārī, 4th edn. (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1986).

Muḥammad b. Makkī (Ash-Shahīd al-'Awwal), *'Arba' Rasā'il Kalamiyyah* (Qum: Markaz al-Abḥāth w-ad-Dirāsāt al-'Islāmiyyah, 2001).

Ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *Mufradāt al-Qur'ān*, 2nd edn. (Tehran: Daftar-e Nashr-e Kitāb, 1983).

*Sharḥ al-Muṣṭalaḥāt al-Kalāmiyyah*, 1st edn. (Tehran: Majma' al-Buḥuth al-'Islāmiyyah, 1994).

Su'ād al-Ḥakīm, *Al- Mu'jam aṣ-Ṣufī*, 1st edn. (Beirut: 1981).

**Faith and Man: A Qur'ānic Approach**

*Samir Kheiruddin* (31-46)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

The impulse of faith directs a trajectory, towards the world of the invisible, perfectly outlined in the Qur'ān. The impulse, in itself, entails the existence within man of apposite capacities to comprehend the invisible and have faith in it. These capacities are the fundaments of the inmost consciousness (*wijdān*) of faith in humans. In a word, the human construct, in its very creation, retains the fundaments of faith-belief, and is accordingly oriented. The role of choice (freewill), here, is to settle the issue of how to bring the diverse elements of this construct together through accommodating the various capacities of faith - heart, nature, and inner sense - and endowing the human soul with unity and concord. It is through the act of faith - for it alone is capable of simulating the connection between humans and the invisible world - that the dissonant elements are brought together. Once faith firmly settles in the individual's inmost consciousness, it flows thereof to the collective' through the generative and effusive virtues brought about by this settlement.

*Key terms*: Faith; faculties of faith; faith and action; reason; *fiṭrah*; the inner sense; the Qur'ān; (logical) concomitance; the effusion of faith.

**References**

Al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī, 1996).

Al-Khumaynī, *Al-'Arba'ūna Ḥadīthan*, trans. Muḥammad al-Gharawī, 2nd edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf, 2010).

## Editorial



## ISSUE'S SPECIAL: FAITH

### Faith: *Ṣibghat-Allah*[1]

*Shafik Jaradi* (13-30)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

The theoretical approach to faith entails: (1) a delineation of the *field of impressions* specific to the term (faith) - thus transcending the restrictions of mental and linguistic significations towards the plentiful realm of ethical and axiological meanings resident in the heart, articulated by inmost consciousness (*wijdān*), and expressive of man's original making; (2) an investigation of its source, its qualifications - question, will and awareness - wherein the presence of God, the object of faith, radiates; and (3) an examination of a model prototypical of the meaning of faith. By way of the said approach, the truth of faith comes to be depicted as inhering in the intimate communion between God and man, a communion best represented by religion; the object of faith would be all that relates to the principle of our existence; and revealed religion is acknowledged as one most perfect instance of faith.

*Key terms*: Faith; the object of faith; field of impressions; praise (*al-ḥamd*); original making (*al-ja'l al-fiṭrī*); al-Fayḍ al-Kashānī; Ibn 'Arabī; Moḥammad b. Makkī al-'Āmilī.

**References**

Al-'Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, ed. 'Abd as-Salām Hārūn (Egypt: Ministry of Culture, 1964-1976).

Al-'Imām 'Alī b. Al-Ḥusayn Zayn al-'Ābidīn, *Aṣ-Ṣaḥifah as-Sajjādiyyah*, 1st edn. (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2006).

Ibn-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār Ṣāder).

Al-Fayḍ al-Kāshānī, *Al-Ḥaqā'iq fī Maḥāsin al-'Akhlāq*, ed. I. al-Miyānjī, 2nd edn. (Beirut: 1979).

[1] The term is habitually translated as color, or baptism. Neither befits it well enough. So we have kept the original term which designates Islam itself inasmuch as it is what God has chosen for mankind by their original making. The editor.

While the earlier papers have made the notion of the object of faith rather prominent (save for Jaradi's, perhaps), this segment concludes by a chapter by Karl Jaspers which handles, philosophically, the question of how both aspects of faith, the subjective and the objective, relate. Attempting an answer, it was inevitable to introduce the notion of the comprehensive (*das Umgreifende*), or that that the subject and object are faces of, and whose auspices shelter free faith and set it off should the right conditions obtain.

In the segment "Papers and Studies", three various topics are studied.

In the first, Mehdi Ha'iri Yazdi, finds it crucial to deal with the "pre-epistemological" question (what is it that precedes the subject-object dichotomy?), if epistemological considerations were to prove meaningful at all. No real progress in understanding the relationship of knowledge to its possessor can be attained if the question is left intact. Accordingly, Ha'iri invests in the (Islamic philosophy's) thesis of "knowledge by presence" in an effort to dissect the notions of subject and object, and therefrom engages some central epistemological problems of modern philosophy.

In the second paper, Idris Hani proposes to tackle Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy by deploying the trans-disciplinary approach advocated by Basarab Nicolescu. He actually takes transcendent philosophy to be a very successful historical instance of trans-disciplinarity, and deems any further cross-communication between the two fields especially promising.

In the third paper, Haidar Hobollah warns of the surge, within religious seminaries, of anti-philosophy trends after a period of revival which has positively affected religious studies. He handles some of the evidence put forth against philosophy and its teaching in seminaries, exposing inherent flaws, and stressing the advantages of (critically) teaching philosophy in facing contemporary challenges to religious thought.

In the last segment, "Sages", Muhammad Taghi Sobhani analyses Rūmī's primary notions of intellect, science and love, pinpointing the peculiarities of his thought wherewith he became one of the most important sufi poets of Islam.

*Shafik Jaradi*
*Mahmoud Youness*

# The issue

In the first paper of this issue's special about faith, Shafik Jaradi grapples with the term (faith) in its general *field of impressions*. Herein, humans are simulated in their entirety, never to be restricted to their rational dimension; and religion is simulated in its entirety, never to be restricted to its doctrinal or legislative dimensions. Rather, the ethical and axiological dimensions come to the fore very patently. Jaradi concludes that religions of revelation represent the finest examples of the reality of faith as communion between man and God.

Samir Kheiruddin, in his Qur'ānic approach to faith, sees in the inmost consciousness of faith an expression of the free act of man. For man, in his unified structure, is the focus of this process of faith. The very volition of the act of faith expresses a sort of conscious connection of man to God. Of this connection issues human activity at both the individual and the social levels, and in it, solely, resides the possibility of conceptually defining faith.

Thirdly, Hasan Badran investigates the term in *Al-Kāfī*, one of the four most important Ḥadīth encyclopedias in Shi'ī Islam. Surveying the compilation of aḥadīth prepared by al-Kulaynī, it turns out that the concern, in the book, is with the notion of faith during the "sacred time", the one preceding all becoming, relativity or now-moments to which doctrinal approaches pay attention. As such, the discussion concerns the general system of creation, wherein faith resides in the very essence of man, inasmuch as it will reside, as time reigns, in the life and action of man.

In the fourth paper, by Ahmad Majed, we look at three contemporary anthropological readings of faith by Geertz, Gellner and Asad, all of whom had a point of view as to Islam and modernity. While Geertz and Gellner assume a generalizing reading of religion, rendering it a symbolic cultural construct socially constituted, and incapable of generating meaning, Asad maintains the normative authority of religion through analyzing the importance of tradition and orthodoxy in faith-belief systems. Majed concludes by pointing to the vitality of critically studying the approach to Islam of like-mannered sciences.

In the fifth paper, Richard Swinburne surveys the various Christian attitudes concerning faith. The two central elements here are belief and trust with the various readings emphasizing one or the other in giving faith a partisan definition. Either way, the rational component stands prominently, to the extent that one has to deal with the issue of devils being called faithful! The way out was in making salvation decisive – true faith is what leads to salvation. Henceforth, two other notions gain precedence: love and good deeds.

No real image of the spirit, here in the life of this world (*al-ḥayāt ad-dunyā*), can be attained except in making peace, and providing peace to people. This isn't the peace of the weak. Rather is it the powerful, just, and honorable peace, the peace which refuses injustices and strives against any instance of injustice.

Our rivalry for superiority cannot be settled merely on basis of our propositions. We have become, each of us, content with what we have procured. He is better he who communes with the other even when the other has severed the communion, he who preserves the other's dignity even when the other misjudges him – as long as no treason comes to pass; "Allah does not forgive that any partner should be ascribed to Him, but He forgives anything besides that to whomever He wishes;"[13] treason and oppression are on a par with ascribing partners (*Shirk*) to God because these spoil oneness, the original intention. Being better is to live, in the presence of God, everything which pertains to individual and communal life, to the life of nations, under the sovereignty of mercy, justice and kindness (*'iḥsān*).

It is true that one cannot accommodate the same extent of responsibility towards all people. Those who are of more resemblance to oneself in terms of faith or belonging to land or family, are naturally more intimate; more is due to them as more is due of them. This is, to be sure, the meaning of peculiarity. But when peculiarity justifies oppression, as well as deceit and hatred, then this is not a faith-belonging peculiarity, for faith is more expansive in scope than us all, for it is life, where hatred is death. This said peculiarity is the foundation of fanaticism and intolerance.

A Muslim cannot be asked to regard the Christian the way he regards other Muslims. A demand, likewise, cannot be made to the Christian to have Muslims at the same level of concern as his co-religionists. Doctrinal faith does not permit such a thing, nor do the contexts of life. But one cannot but see, in the faith of every Muslim, and every Christian, the spirit of living faith, the faith that we should never live in dispute with.

Now, it is compelling to ask: what faith justifies that the one of us burns the temple of the other? What faith justifies shedding of dignities, forced immigrations, and deprivation of life? For the interests of whom do we disintegrate the pillars of a society built by prophets and apostles, one brick at a time? Is it for the interests of our faiths and beliefs? Or for the interests of convictions formulated by the pen of fanatic ignorance, stained by a black history, and ratified by the lords of false aspirations?

We claim to have an answer, but it is more apt to say, here, let us resort to the spirit of faith in each one of us, let us listen to her, if only once.

---

13 *Sūrat an-Nisā'* (Women), v. 48, 116.

It remains to be asked: how are we to distinguish between communities of faith? Is it in the reconciliation of the spirit of faith, in each, with the object of faith? Should each claim the reconciliation most perfectly attained within itself, our effort will prove to be the more too difficult.

It is our contention that religion – religious discourse, or divine revelation – is not there for the service of God, or for some particular interest of His. God is in no need for any of his creation; the Qur'ān articulates the point thus: "O mankind! You are the ones who stand in need of Allah, and Allah—He is the All-sufficient, the All-laudable."[10] Yes indeed. Man is the focal point in any Divine address, and the original intention of all religious deliberation. For his sake alone, the word of God was made complete through blessings, and rightness, and good and justice. Moreover, it is not through race, or color, or sect that people are told apart in God's measure. Rather are there two yardsticks: (1) Godwariness (*taqwā*) and pursuit of righteousness; and (2) the service of people.

One of the prophet's sayings, peace be upon him, goes like this: "all men are the folks of Allah; He loves most those who are of most benefit to His folks." Is the criterion, then, who is the most benefiting?

Peculiarities, having to do with the life of communities, through which the ways of spiritual and objective faith are discovered, cannot be handled except while taking guidance from the right exemplars;[11] those who healed the blind and the leper,[12] those who soothed the pains of oppressed and maltreated souls; those men of miracles. The source of their miraculousness is none but the hand of love, and the word of mercy issuing from the spirit of faith, the spirit of believing in the One, the Powerful, the All-Beneficent, the All-Merciful, and embracing peoples and nations.

Inasmuch as we uproot, from our hearts, the dishonesty of interests, the faithless idolatry of the self, we verily acknowledge the oneness of Allah who wanted to bring everything to oneness.

In oneness we live in peace.

---

10 See, *Sūrat Fāṭir* (The Originator), v. 15.

11 See, *Al-'Aḥzāb* (the Confederates), v. 21: "In the Apostle of Allah there is certainly for you a good exemplar, for those who look forward to Allah and the Last Day."

12 See, *Sūrat Āl-i 'Imrān* (Family of Imran), v. 49.

As such, any believer – irrelevant the faith – is a real member of this congregation of spiritual faith emergent from the heavens of glory and perpetuity.

The second type of faith is one that discloses its secret, as to the object of faith, in a word of revelation, or in an inspired wisdom, or in dogma. In the initial stages of its institution, such an objective faith is never distant from its spirit; it remains continuous with the language of the institutor (a prophet, an apostle, a representative of the Spirit, a man of inspiration, etc.). Accordingly, the language of faith welcomes the spirit in holiness, and is retained in memory, within the inmost consciousness (*wijdān*), and in stories, narratives, and anecdotes. Following institution, this second faith-type goes through stages of canonization, the aim of which is to secure the self (the subject) and shield it. The object, thereby, is made the receptacle of the spirit, and the spirit is relegated to, and identified with mere words and canons. Gradually, the stages of exegesis and interpretation are arrived at, whereby schools, sects and denominations thrive, "each party exulting in what it had,"[5] even if it were at the expense of banishing or eliminating the other.

People, then, are more like crowds "who worship Allah on the [very] fringe"[6] of understanding, rather on the disavowal of all human values built upon the unity of the spirit of faith.

Yet, what is characteristic of faith is life; the renunciation of death; even the defeat of death by way of death. That the pleasant tidings of spiritual faith abound at those very sensitive junctures in time is, as such, never evitable. A prospect is given to restore values and morals lost by people on account of what their hands have earned[7], to redirect their hearts towards their God, and to avenge the humanity of mankind, thus motivating new structures of good deeds capable of erecting the bridges of love and living, of justice and dignity.

Hence, indeed, each of us entertains a peculiar and private object of faith. Yet, the spirit of faith is ours, all of us. God is not to be made, through our apportionment, an obstacle, an impediment[8]. For He is above all, together with all, and before all; "everything is to perish except His Face,"[9] the face of mercy that brings people together, if only in that great gathering religions call the Day of Judgment.

---

5 *Sūrat al-Mu'minūn* (The Faithful), v. 53.

6 See, *Sūrat al-Ḥajj* (The Pilgrimage), v. 11.

7 See, *Sūrat ash-Shūrā* (Counsel), v. 30; *Sūrat ar-Rūm* (Byzantium), v. 41.

8 See, *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), v. 224.

9 See, *Sūrat al-Qaṣaṣ* (The Story), v. 88.

# EDITORIAL

The Spirit breathes upon the life of believers - in general terms, regardless of the faith they adhere to – two types of wafts, both of which can be called faith.

The first is that which emerges from the depths of the self, wherein dwells, in immanence, the spirit of love, of passion enthralled by the Perfect. It is the Trust[1] God reposited in us, a prod to stimulate us, towards Him, whenever our hearts have been sullied[2] by whatever distances us from Him.

The Trust of faith, here, is a sort of heavenly serenity embracing hearts and souls, awaiting our reception to settle in us; it is rather the origination (*fiṭrah*) of Allah according to which He originated (*faṭara*) mankind[3]. The decision to accept it might be ours, but the decision to kill it never is, for the life of this type of *fiṭrī* (original to humanity) faith is integral to the very creation of each of us.

Accordingly, any defiance to this faith-type is in reality a defiance to the self; rather is it the self's war against the self. It is to tell oneself I will retain my humanity no more, I will no longer stand in a relationship of sharing with those I resemble in creation, nor will any communion stand between the body of clay, and the sublime spirit dwelling in the heavens of value, morals, righteousness, duty, mercy and love.

This faith-type is the all-encompassing narrative of man in his very creation, and in his path towards the final destiny foreordained by God, "and you will never find in Allah's precedent any change"[4].

---

1 The meaning intended is that to be found in *Sūrat Al-'Aḥzāb* (the Confederates), v. 71: "Indeed We presented the Trust to the heavens and the earth and the mountains, but they refused to bear it, and were apprehensive of it; but man undertook it. Indeed he is most unfair and senseless." All Qur'ānic translations are taken from, *The Qur'ān, With a Phrase-by-Phrase English Translation*, trans. 'Alī Qulī Qarā'ī, 2nd (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005).

2 "No indeed! Rather their hearts have been sullied by what they have been earning;" *Sūrat al-Muṭaffifīn* (The Defrauders), v. 14.

3 See *Sūrat ar-Rūm* (Byzantium), v. 30.

4 *Sūrat al-Fatḥ* (Victory), v. 23.

*In the Name of Allah,*
*the All-beneficent, the All-merciful*

**Al-Mahajja**
**Issue 24 (2012)**